

Riscontrato completo
R. I. 26/1/06


WILLIAM R. O'CONNOR
The Institute
Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

OPERA OMNIA

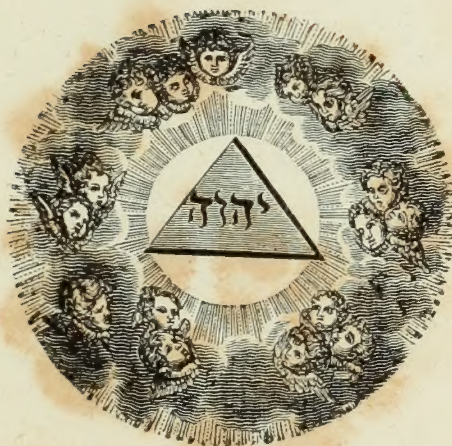
TOMUS I.

SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI ORDINIS PRAEDICATORUM OPERA OMNIA

AD FIDEM OPTIMARUM EDITIONUM

ACCURATE RECOGNITA

TOMUS I.



PARMAE

TIPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLII

SANCTI THOMAE

AQUINATIS

SUMMAE THEOLOGICAE

VOLUMEN PRIMUM

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

SUMMA THEOLOGICA

ADJECTIS

BREVIBUS CONCLUSIONIBUS EX EDITIONE R. P. JOANNIS NICOLAI

VOLUMEN I.

COMPLECTENS PARTEM PRIMAM



PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLII

JESU CHRISTO

AETERNI PATRIS UNIGENITO FILIO

SANCTISSIMAE GENETRICI EIUS MARIAE VIRGINI

SINE LABE ORIGINALI CONCEPTAE

SANCTO PETRO APOSTOLORUM PRINCIPI

SANCTO PAULLO DOCTORI GENTIUM

NEC NON RELIQUIS MARTYRIBUS

CATHOLICAE APOSTOLICAE ROMANAE FIDEI

ASSERTORIBUS

AC PRAESERTIM

THOMAE AQUINATI PRAECEPTORI ANGELICO

QUI PERPETUO DURATURAM CHRISTI ECCLESIAM

TANTA DOCTRINAE GLORIA ILLUSTRAVIT

PETRUS FIACCADORI TYPOGRAPHUS PARMENSIS

HANC EDITIONEM

EX OFFICINA SUA PRODEUNTEM

CURIS ET IMPENSIS MAXIMIS

DAT DONAT DICAT

CONSECRATQUE

JOANNIS MARIAE ALLODI

SACRAE THEOLOGIAE DOCTORIS ET PROFESSORIS
CATHEDRALIS BASILICAE PARMENSIS

CANONICI

IN HANC NOVAM EDITIONEM

OPERUM OMNIUM D. THOMAE AQUINATIS

PRAEFATIO.

Inter maxima et singularia beneficia quae nobis elargita est Dei O. M. Providentia, hoc sane praecipuum recenseri debet, quod summum amorem, atque existimationem erga S. THOMAE AQUINATIS scripta quovis tempore in sapientum pectoribus excitaverit. Tantus profecto, tamque constans amor in cordatis hominibus erga D. Thomam ejusque doctrinam ab eo proficiscitur qui facit concordiam in sublimibus, *ut ait S. Job 25, 2. Porro vix in lucem prodierunt hujus magni et excelsi ingenii monumenta, ubique terrarum recusa sunt, et praesertim in Italia, quae semper fuit optimarum disciplinarum altrix et felix alumna. Etiam in Gallia, ubi in praesens ejusmodi studia magnopere vigent ac in deliciis habentur, S. Doctoris lucubrationes saepius vulgatae sunt; hinc scribebat in praefatione novae editionis Summae Theologicae, quam ibidem nuper curavit vir doctissimus (1)* nullum opus hisce nostris temporibus magis accommodatum fidenter affirmamus, in quibus pro maxima Cleri Catholici laude, in omni fere Galliae exterarumque gentium Dioecesi, collationes ecclesiasticae institutae sunt. *Immo Summam theologicam cum gallica versione et notis theologicis, historicis, philosophicis, se Lutetiae Parisiorum proxime editurum pollicitus est vir illustris (2) e doctoribus corporatis societatis litterariae universitatis Catholicae Lovaniensis. Quod sane ostendit quam avide expetatur nostris temporibus hujus operis lectio, ut necesse fuerit, pro latinitatis imperitis, indutum gallica veste nunc prodire in publicam lucem hoc immortale medii aevi foetum, omni laude praedicandum.*

Fuit itaque apprime congruum, ut Italia, opera omnia theologorum principis, quem vidit nascentem, hac tempestate, accurata et eleganti editione recuderet, nec sineret se in tribuendis tanto viro honoribus ab exteris praeveniri. Quare cum Petrus Fiaccadori Parmensis typographus, ob praeclara gravium et amoeniorum scriptorum opera utriusque linguae edita, praesertim ad religionis bonum conducentia, sua laude non fraudandus, nunciasset mihi se deliberasse juxta Doctorum hominum consilia de nova ac splendida editione operum omnium D. Thomae Aquinatis, prelo mandanda, idemque urgere non destitisset, ut ego illius corrigendae ac illustrandae in usum studiosorum, curam in me susciperem, primum renui, quia hujusmodi occupationes plurimum otii poscentes, haud mihi convenire poterant; tandem vero ejus, amicorumque precibus victus, operam meam in hoc negotium conferre non detrectavi. Hoc monere aequum duxi, ne quis me accenseat illorum hominum generi, qui mercenario obsequio qualemcumque

(1) J-P. Migne. (2) Drioux. Hujus editionis primum volumen nunc accepimus, de quo opportune loquemur in Catalogo praecipuarum D. Thomae editionum.

oblatam occasionem adjuvandi librarios arripiunt, et contenti oculis festinantibus typothetarum specimina inspicere, ea mendis innumeris mirifice contaminata in lucem prodire sinunt, egregium suae versutiae, vel imperitiae testimonium, quia satis habent facinoroso typographo corradere nummos, illud satyrici recinentes: lucri bonus est odor ex re qualibet (1). *Quapropter ob amorem dumtaxat, quo in theologica studia feror, eorumque patronum ac sospitem D. Thomam, et in gratiam juventutis in Ecclesiae spem succrescentis, diligentiam atque attentionem meam huic negotio addixi, duramque provinciam coepi hujus emendandae editionis; quae si doctis viris probabitur, satis uberem mei laboris fructum me reportasse arbitrabor. Ut autem veritatem ingenue fatear, mihi oneris levationem fecit Joannes Baptista Cella, sacerdos Centumvir ex Venerando hujus Basilicae Collegio, qui mecum sedulo correctioni advigilavit, eumque propterea non sine grati animi sensu nominandum censeo. In hoc itaque omnem industriam nostram collocandam esse existimavimus, ut textus ad fidem optimarum editionum accuratissime collatus prodiret, et operarum σφάλματα quantum per nos fieri potuit, caverentur. Etsi vero esset typographi et aliquorum mens, ut commentarium adjicerem ad textus explanationem, tamen memor sententiae viri celeberrimi P. Henrici Caravadossi ex Dominiciana familia, olim praeceptoris mei, D. Thomam instar Homeri poetarum principis, magis absque notis, quam cum notis intelligi, consulto abstinui a quovis Commento, solumque nonnullas notas subjeci aliquibus locis, quae mihi interdum iis indigere videbantur. Sunt qui praetermitti omnino noluerunt appendices venerabilis P. SERAPHINI CAPPONI A PORRECTA: ut his morem gerat typographus eas in unum volumen collectas dabit, absoluta Summa Theologica. Ceterum incertis conjecturis non indulsimus, et a quibusdam locis, fortasse corruptis, caute manum abstinuimus, celebrem Heinsium imitati, qui nullum dedecus censebat non omnia sanare se posse classicorum auctorum, quos edebat, ulcera. Basin editionis nostrae Summae Theologicae fecimus textum nuperae recensionis P.-J. Migne, Parisiis anno 1846 excusae, qua completus Patrologiae cursus a cl. viro evulgatus, maximo rei Theologicae incremento, inchoatur. Optimam enim lectionem statuit ex nova codicum collatione, et Doctorum virorum industria, ac diligentia, quibus jus suffragii conceditur. Quare nostrum ad hujus textus exemplum exprimi curavimus. Alias quoque editiones melioris notae consuluimus, tam veteres quam recentiores. Inter veteres nominare sufficiat illam P. J. Nicolai, Parisiis apud Societatem, anno 1663 4. voll. in fol. vulgatam, quae praestantissima habetur in iis praesertim quae ad criticam rationem pertinent. Ut autem cognoscatur quam ingenti labore textum D. Thomae ab erroribus innumeris expurgaverit doctus iste Dominicianus, qui non solum in voces, sed etiam in sensum irrepserant, et hiatus plures ac lacunas feliciter impleverit, ad textum supplendum, legenda est ejus praefatio, plena bonae frugis, Summae Theologicae praefixa. Hanc itaque prae oculis constanter habuimus, eique adhaerere operae pretium existimavimus. Patavinam quoque apud Manfrè an. 1698 5. voll. in fol. editam cum Commentariis Card. CAJETANI et elucidationib. et appendicibus P. SERAPHINI CAPPONI A PORRECTA in subsidium admittere non praetermisimus. Pro aliis vero operibus universis adhibuimus Romanam, jussu S. Pii V. P. M. excusam, an. 1570. XVII. voll. in fol., et Venetam apud Bettinelli cum illustrationibus P. Bernardi Mariae de Rubeis an. 1745. 28 voll. in 4.°. Orthographiam secuti sumus non quam praestantiores philologi post saeculum XVI. longo et accurato studio ad normam optimorum codicum, et monumentorum Romanae antiquitatis statuerunt, sed quam tempore D. Thomae communiter receptam fuisse existimavimus, quaque procul dubio ipse est*

(1) Juven. Sat. XIV. v. 204.

usus. Quare retinuimus caetera *cum dypthongo, etsi rectius nunc scribatur* cetera *absque dyphtongo;* charitatem *quoque expressimus, licet absque littera aspirationis apud recentiores usurpetur.*

Haec animadverti volumus ne quis credat incuria nostra id factum, quum consulto non mutanda censuerimus, prout etiam in omnibus editionibus occurrunt.

Sed interpunctionem, quae tantopere confert ad rectam cujuslibet auctoris intelligentiam, saepe emendavimus, ut ex accurata aliarum editionum collatione, facile deprehendi potest. Nonnunquam vitiosas lectiones, quas, nescio quo fato, etiam optimas editiones infecisse novimus, non arbitrio nostro, sed aliarum editionum ope, quae, etsi parum cognitae, emendatissimae sunt, expunximus. Ad calcem Summae Theologicae adjecimus dissertationem historicam criticam theologicam in textus D. Thomae circa Immaculatam B. M. V. Conceptionem, ubi ostendimus quam immerito communi, et, ut rectius loquar, hodiernae universali sententiae, S. Doctorem adversari olim nonnulli conclamaverint; quod jam in programmate polliciti sumus.

Lexicon quoque vocabulorum scholasticorum Summae Theologicae postremo dabimus, utili labore ex probatissimis auctoribus contextum, in quo difficilium et obscuriorum verborum rectam, magisque receptam interpretationem trademus.

Quantumvis autem nisi fuerimus magno labore et industria, ut haec editio eruditis viris placere possit, tamen eam non jactamus ab erroribus immunem. Absit a nobis tam stulta temeritas. Quinimmo et aliqua errata superesse in ipsa castiganda non diffitemur. Sed excusabunt sapientes, qui norunt quam sit opus periculosae plenum aleae correctorem librorum agere. Etsi haberemus Argi oculos, aliquid semper effugit, si non per inscitiam, certe per oscitantiam, quod vitiose exaratum, a nobis rectissime legitur, prout esse deberet. Quare a lectoribus nostris flagitamus, ut, siqua in re a nobis erratum repererint, quod non uno in loco ne factum sit veremur, aut ignoscant libenter, aut in viam nos reducere velint, juxta Ennianum illud (apud Tullium lib. 1.° de Officiis) homo, qui erranti comiter monstret viam, quasi de suo lumine lumen accendat facit. *Ceterum dum tanti Scriptoris aureas lucubrationes recudimus, propositum fuit nobis saeculi necessitati consulere, quod cum jam fastidire coeperit fabulas romanenses, sordidae imaginationis nequitias, ad eos libros nocturna diurnaque manu versandos revocari facile poterit, qui verae sapientiae thesauros hominibus recludunt, vitaeque tranquillitatem in excolenda exercendaque virtute praecipue sitam, mire efficiunt. Scilicet experientia edocti sumus quales fructus aetas nostra retulerit ex pravorum librorum lectione, quorum farraginem immensam nobis propinarunt prurientes nebulones, scriptores protervi nugarum congerie insignes, impiis, nefariis et obscenis narrationibus abominabiles. Ex hoc fonte teterrimae opiniones, odia, fraudes, flagrantia orbis flagitia, paucis, omnia mala, omnia crimina in societatem proruperunt. Quoniam itaque hisce calamitatibus occurrendum est (prout occurrere student summi, et piissimi viri), oportet ut ingenii vigor ad ea quae priora sunt, dirigatur; oportet ut mentes hominum pravis opinionibus imbutae, de integro ad virtutem informentur; oportet alere, explicare, augere primorum principiorum semina. Quis autem ignorat quantum ad hoc conferat S. Thomae doctrina divinis speculationibus referta, lucido ordine, solido ratiocinio contexta, denique incredibili verborum proprietate, ac singulari dictione absoluta? Faxit Deus, ut eum praeceptorem ac ducem omnes omnino summa religione sequantur. Quo magis convenient docti in ejus sententiis retinendis, eo magis Ecclesiae, et rei catholicae bono consultum erit. Nam, sicuti doctrinae unitas scientiarum utilitatem maxime provehit, ita illi studere viros doctrinarum studiis eruditos decet. Ad hanc autem doctrinae unitatem assequendam necesse est ut praesto sit magister, magna*

sapientiae fama praeditus, cui tantum tribuatur auctoritatis, ut, eo facem praeferente, nullus in errorem labi formidet. At vero, quis inter magistros, qui rem theologicam ad methodum revocarunt, majori, prae Angelico praeceptore, pollet opinione doctrinae? Ecquis est hodie tam inaccessus, tamque ab omni hominum consortio remotus in orbe Catholico locus, quem non gloria modo et splendore nominis sui, verum etiam admiratione compleverit? Quis acie ingenii, studii contentione, amore veritatis, illum non dico superare, sed aequare potuit? Hunc itaque ducem presso pede sequi gloriosum est; hunc magistrum audire et colere est optimum. Sub ejus vexillo militans theologus securior erit, quam sub Ajacis clypeo Teucer Homericus; ipse enim est Catholicae doctrinae praesidium, et columen perenne. Quicumque ejus vestigia repetit, doctrinae unitatem invehit in scholas, per quam solidi conceptus, et completae idearum sylloges vitam accipiunt, incrementum et decus. Utinam haec vota largitor atque effector bonorum omnium Deus, Pater luminum, scientiarum Dominus, sospitet atque fortunet!

Scribebam Parmae, VII. Id. Octobr. an. MDCCCLIII.

ELLOGIUM HISTORICUM

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

AB AUCTORE PRAEFATIONIS

EXPRESSE PRO HAC EDITIONE

ELABORATUM

ELLOGIUM HISTORICUM

Recte scribebat P. Touron, Adrianum Bailletum dicere consuevisse, adhuc desiderari vitam S. Thomae, quae tanto viro digna habeatur et sit. Fideles omnes quotquot in Orbe Catholico sunt, meritum reverentur, laudesque celebrant Doctoris Aquinatis: at vero pauci norunt quantum ipse meruerit. Nam, ex una parte caeca credulitas, omnia quae vulgata sunt, sine judicio recipit; ex alia critica intemperantior de omnibus dubitans, ideas perturbat, historicam veritatem obscurat, et destructioni, non aedificationi inservit.

Quapropter operae pretium est ex genuinis fontibus haurire quae ad ejus vitam pertinent. Sane Barptolemaeus Lucensis, et Guillelmus de Thoco auctores synchroni D. Thomae, primi ejus vitam litteris consignarunt, proindeque ceteris praeferri debent. Barptolemaeus fuit alumnus et a sacris Confessionibus S. Doctoris, et cum eo iter Roma Neapolim confecit. Fuit Bibliothecarius Joannis XXII, et ab ipso Episcopus Torcellanus dictus, prope Venetias. Alter vero patricius Neapolitanus, solida pietate, eruditione, ac prudentia in animabus moderandis, ac ad virtutis studium adducendis magnum nomen adeptus est. Beneventanum Coenobium dignitate Prioris exornatus, rexit; et anno 1319, a Procuratore Generali Ordinis sui, a Civitate, a Clero, et ab Universitate Neapolitana electus ac deputatus est, ut apud Joannem XXII urgeret causam *canonizationis,* ut vocant, D. Thomae, 45 annis ab exitu ejus, et in sanctorum album referri sollicite impetraret. Scripsit Annales ab anno 1060 usque ad annum 1302, typis Lugdunensibus vulgatos, in quibus ad annum 1274, de S. Thomae morbo, obitu, sepultura, et miraculorum gloria disserit. His accedit Bernardus Guidonis ex O. P., primo Episcopus Tudensis in Gallaecia, dein Lodevensis in Gallia Narbonensi. Scripsit acta S. Thomae duobus libris comprehensa, quae in bibliotheca Vaticana reperta publicavit Bollandus, Antverp. 1678 T. 1.

Hos itaque nobiles historicos tres praecipue sequar in iis memorandis quae S. Thomas auctore ac duce Deo gessit in terris, et, si in hoc munere non cum eo eruditionis apparatu, qui tantum Dei famulum decet, tamen majori, quam potero, cum fide, curaque versabor (1).

Natus est D. Thomas sub initio anni 1225, vel, ut aliis placet, 1227, in castro cui nomen *Rocca-sicca,* in regno Siciliae. Patrem habuit Landulphum, ejus loci dynastam, Aquini comitem; matrem Theodoram, Theodori Theatis Comitis filiam, origine Normannica, ex illustri gente Caracciola. Ejus avus fuit Thomas, dictus Comes Sommaculensis, qui Francisca Sveva Friderici II Imperatoris sorore in uxorem ducta, Landulphum progenuit. Ejus germani fuere

(1) Quoniam vero ingenuum est fontes indigitare unde profeceris, non sileam me in subsidium quoque vocasse novissimum opus, erudite elaboratum, cui titulus: *Histoire de la vie, et des écrits de S. Thomas d'Aquin par Pierre Jean CARLE de la Chapelle. Paris, imprimerie de E.-J. Bailly, Place Sorbonne,* 2, 1846. Haec profecto est splendida editio, in forma, ut ajunt, quarta, cujus CC. dumtaxat exempla, excudi curavit auctor, ut offerrentur viris excellentioris ordinis, ad propagationem regni Dei, et Ecclesiae exaltationem.

Reginaldus et Landulphus in exercitu Friderici Imp. militaribus copiis praefecti: sorores quatuor; prima sanctimonialis, ob fratris consilia religionem S. Benedicti professa est in Asceterio S. Mariae Capuensi, dein facta Abbatissa; altera Maria, Mariani domina in Aprutio; tertia Theodora Rogerio de Sancto Severino Marsiti Comiti nupta (1); quarta demum Comiti Fundensi connubio juncta fuit. Illam praetermittimus quae adhuc puerula in Castro Rochae dormiens, subita vi fulminis extincta est, cum Thomas in lectulo jacens, prope nutricem in eadem turri fulmine concussa, Deo adjuvante, incolumis servatus fuerit (2). Constat, ut aliqua de prima ejus aetate obiter tangamus, matrem, clausam pueri ejulantis manum olim per vim aperuisse, et in manu ejus chartulam reperisse, nil aliud continentem quam haec verba salutationis Angelicae gloriosae Virginis: *Ave Maria*. Quod certe fuit divinum praesagium doctrinae, quam futurus Magister effundere debebat. Immo id contigit, mirabili infantis instinctu, ut quoties turbaretur, et lacrimis rigaret genas, nullo alio modo a fletu revocari posset, nisi per chartulae traditionem, quam statim acceptam in ore ponebat. Quinquennis, juxta receptum morem apud illius regni proceres, traditus est Monachis Montis Casini (3), pietate et litteris informandus, quibus tunc, Abbatis jure praeerat patruus ejus Landulphus Senebaldus.

Post quinque tyrocinii annos ibi exactos, anno 1235 vel 1236 ineunte, aetatis anno decimo, vel undecimo inchoato, Abbate suadente, Casino revocatur a parentibus, et Neapolim mittitur ad publicas scholas a Friderico Imperatore institutas.

Illuc acciti fuerant ĪĪ viri doctrina praestantes, Petrus Hibernus, et Martinus. Sub primo Thomas litteras humaniores, sub altero philosophiam didicit.

Quum vero fama percrebuisset novum Ordinem fratrum Praedicatorum tunc institutum, qui tam mundi humiles, quam saeculi potentes excipiebat, sub Christi vexillo mundi regenerationem aggressos, morum innocentia, ingenii cultu, zelo in Evangelii propagatione spectatissimos, ejus amore incensus sibi dicta existimavit verba Dei ad Abraham: *egredere de cognatione tua, et de domo patris tui, et veni in terram quam monstrabo tibi.* (Gen. 12, 1). Quare pro certo habens hanc esse viam sibi divinitus ostensam, per quam iret ad Caelum, hanc esse terram, in qua conquiesceret, anno 1243, aetatis suae 18, religiosum habitum S. Dominici in Conventu Neapolitano sumpsit de manibus fr. Thomae Agni de Lentino, Prioris. Sed sodalibus pertimescentibus matris amantissimae indignationem, et iram, primum Romam, dein in Gallias mittitur, cum quatuor aliis sociis (4). Verum in itinere per castrum transiens Aquaependentis, dum juxta fontem nihil mali suspicatus, paullulum quiescit; a germanis suis, quos irata parens secretis litteris ex alma urbe missis monuerat, vi ereptus e sodalium manibus, veste

---

(1) Hujus insignis pietas erga Deum, et profusa in pauperes beneficentia, valde celebratur a Guillelmo de Thoco, qui eam, tempore quo scribebat, recenter mortuam luget, et dicit in translatione ejus corporis, illud inventum fuisse integrum, suavemque odorem coram adstantibus effudisse, sanctitatis suae certum indicium.

(2) Fuit Thomas filius natu minimus Comitis Aquinatis. *Qui dicebantur etiam comites de Loreto, et Belcastro et antiquitus de Frangipanis Romanis, quae fuit progenies Gregorii Papae.* Ita scribit Susatus in chronico Ordinis S. Dominici. Quare, si loquamur de nobilitate generis, pauci cum eo certare possunt. Is enim erat pronepos Friderici. I, Imperatoris Henrici VI nepos, et Friderici II consobrinus. Cardinalis Perronius in allocutione habita anno 1615, in sollemnibus Comitiis, coram totius regni proceribus, dicit Aquinatem S. Ludovici Galliae Regis consanguineum. Mater vero ejus duas habuit sorores, quarum prima nupsit Petro Aragoniae Regi, et altera Ludovico Regi Siciliae. Honorius III Summus Pontifex fuit illi patrinus, et Episcopum Aquini delegavit, qui eum sua vice sacro fonte susciperet. Ita *Carle.*

(3) In chronicis ineditis Montis Casini memoriae proditum legimus, quod celebre hoc monasterium, sibi ad magnam gloriam duxerit, prima religionis principia illi puero tradidisse, qui tam stupendum ejus oraculum futurus erat. Ferunt eum semper anxie flagitasse ab institutoribus suis, ut ipsum clariore Dei cognitione imbuerent, quo posset eum perfectiori modo diligere. *Sic puer coepit sollicite quaerere a majistro quid esset Deus.* (Bolland. p. 660. N.° 5.)

(4) Primum Neapolim, et cum in hoc conventu filium non invenisset, deinde Romam ad illum s. Sabinae se contulerat mater, ut eum minis, precibus, lacrimis a sententia religionis ingrediendae removeret. Sed Romani conventus Patres, vix ejus adventum subodorati, novitium in Gallias miserunt.

Ordinis indutus, et militibus stipatus in paternum castrum reducitur, ibique per annum in carcere detentus est. Si quis autem suspicaretur matrem D. Thomae corruptis moribus fuisse, atque ob defectum bonae ac religiosae mentis, filii vocationi restitisse, is profecto a veritate longe abesset. Illa enim pia erat, et officiorum Christianae vitae servatrix, filiumque a religione avertere nitebatur, vel nimio in eum amore incalescens, ut communiter matres solent, vel quod ob immaturam aetatem, non satis firmam ejus vocationem censeret, vel tandem, quod magis credibile est, ut adolescentem cum primis nobilem, ad opes, ad gloriam, ad familiae splendorem in saeculo educaret (1).

At vero Patres dolentes sibi auferri tam carum juvenem, quem ominabantur futurum maximum sui Instituti ornamentum, rem detulerunt ad Innocentium IV Summum Pontificem, tunc in Tuscia commorantem. Qui statim mandavit Imperatori, ut poena de raptoribus sumpta, sacrilegum facinus vindicaret. Imperator in fratres Thomae manus injici jussit. Sed Patres verentes Ordinis scandalum, si adversus mundanam potentiam injuriam persequi vellent, eo magis quod accepissent sanctum adolescentem etiam in carcere constanter habitum tenere, ab indicta querela penitus destiterunt.

Interea frustra diu vexabatur Thomas ut habitum exueret. Sororem natu majorem ad ejus constantiam pertentandam a parentibus missam, Christo lucrifecit, eique ut habitum S.Benedicti acciperet (ut jam innui) in Monasterio S. Mariae de Capua, auctor fuit. Quae per bona opera certam suam vocationem faciens, sanctimonia vitae omnibus probata, postea ad Asceterii regimen evecta est (2).

Quare cum non potuissent fratres per hunc modum eum a proposito dimovere, alio aggressi sunt impugnationis genere, quod fortissimum est, et ipsos quandoque solet Cedri Libanos suffodere. Factum refero omnium ore concelebratum. Is erat ea aetate qua solet appetitus facile succendi. Subornarunt mulierculam, cui cuncta alia essent praeter honestum animum. Haec, quibus posset modis, juvenem alliceret ad peccandum. Ingreditur aedem in qua pius juvenis solus erat procax femina, habitu, oculis, gestu, blanditiis, loci denique opportunitate, virginitatem ejus expugnatura. Ille ad impetum nihil labans, nihil vacillans fortiter restitit, et pro armis, arrepto de cineribus foci semiustulato ligno, meretriculam conscientia sceleris confusam, eventu perturbatam, pudore virgineo victam e cubiculo fugavit (3). Deus victorem eximio praemio affecit, quod nec Paullus Apostolus enixis precibus obtinere potuerat. Nam occulto castitatis cingulo lumbos ei constrinxit, quod foret simul cum periculosae pugnae, tum singularis fortitudinis argumentum.

Ab hoc tempore vere Angelus sine sensu libidinis in mortali corpore vixit. Unde illi postea Angelici nomen, quamvis etiam ob insignem ac solidam doctrinam illud consecutum fuisse dicatur. Hisce insectationibus et periculis feliciter superatis, Thomas in paterna domo sub custodia asservabatur. Sed cum cognovissent parentes se nihil agere, ne viderentur non tam juvenis constantiam, quam Dei providentiam, et consilium impugnare, et etiam metu Imperatoris territi (4) ipsum in cista inclusum per fenestram a sororibus dimitti permiserunt. Ibi tunc aderant vocati fratres Ordi-

---

(1) *Cujus Doctoris mater (ut hi qui eam noverunt, referunt) multae dicitur devotionis fuisse et abstinentiae, quae in manibus et genibus procumbens orationi callum induxerat, quae terrae multiplicatis genuflexionibus allidebat: quae non meruisset talem habere filium, nisi ejus placuisset oratio apud Deum.* Guillelm. De Thoco.

(2) Praetercam ipsum in paterna domo tam profusa beneficentia in pauperes fuisse, ut cum genitor ejus, hac de re admonitus, quadam die celantem sub veste panes deprehendisset, dum jussit ostendere quid gestaret, eique obtemperasset Thomas, nil aliud quam pulcherrimae rosae apparuerunt.

(3) *Percutiens meretricem cum titione, expulit eam de camera cum indignatione magna.* Th. Malvenda, Annal. p 602.

(4) *Audita enim tanta fratrum in fratrem inhumanitate, graviter Caesar commotus est.* Th. Cantipr. lib. 1. de Apibus c. XX §. 10.

nis qui eum cum gaudio Neapolim duxerunt, et tamquam sibi divinitus restitutum praedicarunt. Et cogitantes non esse tutum tam nobilem juvenem in sua natali regione retinere, Romam ad generale Capitulum miserunt. Tunc erat summus Ordinis magister venerabilis frater Joannes Teutonicus, qui mirae expectationis adolescentem, carissimum in Christo filium paterna benevolentia complexus est, mox Lutetiam Parisiorum, urbem in primis Europae totius et magnitudine et celebritate visendam, dein Coloniam secum duxit, quo se contulerat ad celebranda Ordinis comitia, ac Alberto Magno, viro in theologia facile principi, tradidit erudiendum. Hic est, qui an. 1259. Ratisponensis Episcopus creatus, onus quod Angelicis humeris formidandum invite susceperat, post biennium, consentiente Urbano IV dimisit, magno virtutis exemplo, ad sanctae paupertatis statum rediens, iterum Coloniae Theologicum docendi munus assumpsit, ibique obiit anno 1280, die 5. Nov. aetatis suae 87. Is memor profecto fuit consilii ab Humberto praestiti per litteras, quibus eum urgebat vehementer, ut Episcopatui se substraheret. Venerabilis senex zelo religionis exardescens, sic monita sua concludebat: Mallem, fili mi, te in lectica funebri videre jacentem, quam in Episcopali cathedra sedentem!

Vel a primis tyrocinii diebus magistrum suum filiali affectu prosecutus est Thomas, et is vicissim ab illo prae ceteris diligebatur. Narrant eum inter suos aequales condiscipulos ob taciturnitatem *bovem mutum, bovem magnum Siciliae* fuisse appellatum. Quare unus ex sodalibus putans ex brevitate ejus ingenii hoc silentium provenire, caritate permotus se ei obtulit in adjutorem, qui tardo juveni publicas magistri lectiones privatim in cella repeteret. Thomas (tantae humilitatis erat) instructionis subsidium cum gratiarum actione acceptavit. Sed cum quadam die magister quaestionem pertractasset obscuram, non satis communibus intelligentiis perviam, officiosus explicator frustra fatigabat ingenium, ut rem enodaret, quam nec ipse comprehendebat. Tunc Thomas se teneri ad illum juvandum sentiens, paucis et clare rem exposuit, difficultates extricavit, adeoque mentem auditoris illustravit, ut hic statim in admirationem excelsae ejus penetrationis raptus, se deinceps in discipulum eidem tradiderit. Quibus perpensis Albertus Magnus insignem illam protulit sententiam: *nos vocamus istum bovem mutum, sed ipse tantum dabit aliquando in doctrina mugitum, ut eo terrarum orbis resonet universus.* Ex tanti magistri testimonio non erexit animum in superbiam, nec pristinam simplicitatem mutavit (1).

Anno 1245 Magister Albertus Lutetiam venit ad explicandos libros sententiarum Petri Lombardi, et cum eo Thomas ad illud studium tunc unicum generale mittitur. Post scholas monasticas, Episcopales, Palatinas, saeculo XII Universitates Parisiensis, Bononiensis, Patavina, fama inclaruerunt. Inter istas autem tunc praecellebat Parisiensis, cujus prima statuta condidit anno 1215 *Robertus de Corceone* S. R. E. Cardinalis, et sedis Apostolicae in Galliis

---

(1) Hic scribit *Carle* cap. VI pag. 52, familiam Comitum de Aquino dubia excitasse in animo Innocentii IV circa Thomae vocationem, et incusasse fratres Praedicatores quod captiosis verbis, et falso zelo, Benedictinorum alumnum, inconsultae aetatis defectum patientem, facile seduxissent. Quare Pontifex hisce querimoniis permotus, ut rem componeret, Romam ad se accito sancto adolescente, ei obtulit Abbatiam Montis Casini, simul *concedens, ut in ordine et habitu suo praeesset officio.* (Cantipr. lib. 1, de Apib. c. XX.) Sed Thomas Innocentio gratias egit de oblato honore, dixitque se nihil aliud exoptare quam vivere et mori in statu paupertatis et humilitatis, in quo eum Divina Providentia locaverat. Tunc Christi Vicarius admiratione repletus, ut in sancta vocatione fidelis permaneret, eum adhortatus est. Haec refert ex chronicis Montis Casini, et evenisse dicit anno 1244.

Abbatiam Montis Casini Thomae, jam vestem Ordinis Praedicatorum induto, fuisse oblatam a Pontifice narrant *Cantipratensis*, et *Ptolemaeus Lucensis*, non solum ut gratificaretur Comitibus de Aquino, sed multo magis ut insigne monasterium bellis concussum, ac in arcem munitam conversum, nec ob eas causas regulari disciplina valde florens, sub tanti viri praefectura, cujus familia potens erat, ad pristinum decorem assurgeret. Sed *Jo. Fr. Bernardus Maria de Rubeis* in Dissertat. *adversus Monachatum Benedictinum D. Thomae Aquinatis* cap. 6. hanc narrationem diligenter expendit, et argumenta talia objicit, quibus ea in dubium vocari potest ac etiam explodi, licet id se contendere neget.

legatus, qui anno 1212 Concilium Parisiis celebraverat, editis ad restaurationem ecclesiasticae disciplinae saluberrimis constitutionibus. Recepti sunt hospitio in Conventu S. Jacobi Apostoli cum ingenti omnium Patrum laetitia (1).

Anno 1248 juxta ordinis statuta pro iis qui e studiis generalibus revertebantur, per quinquennium philosophiam, et Scripturam explicavit; dein Baccalaureus dictus in sacra Theologia, agente Hugone Cardinali ejusdem Ordinis, cathedram Parisiensem conscendit, et libros Magistri sententiarum interpretatus est. In hac celebri Universitate docendi munus non multo post sustinuerunt Hannibaldus de Molaria, qui fuit Cardinalis, S. Doctoris discipulus, Romanus de Ursinis, nepos Nicolai III S. P., et Petrus de Tarantasia, postea Innocentius V, primus ex Dominiciana familia in cathedra Apostolica Petri successor; tres viri clarissimi ex ordine Praedicatorum.

Anno 1252, orta inter Canonicos Lovanienses dissensione, arbiter ab iis constitutus, rem ad ordinem composuit.

Anno 1253 in amplissimam urbem Parisiensem Thomas remigraverat. Ibi, anno 1257 Parisiis, mire explanato themate: *Rigans montes de superioribus suis: de fructu operum tuorum satiabitur terra* (ps. 103); una cum S. Bonaventura laurea magistrali donatus est. Anno 1258 Scholam rexit, ut primarius regens; sequenti vero anno Lutetiae conciones habuit simpliciter et sine ullo artificio, sed in ostensione spiritus et virtutis, et cum tanto populi fructu, ut ejus verba summa cum veneratione exciperentur non secus ac si ex ipso Dei ore prodirent. Omnibus eum acceptissimum fecerat nullibi advena virtutis. In Pentecoste adfuit generali Capitulo Valencenis habito; ibique cum aliis praecipuis viris cognitor delegatus in causa de studiis recte instituendis, optimas leges sancivit, quas universus recepit Ordo. Non est autem silentio praetereundum, quod ipsi contigisse memoriae traditum est, dum Parisiis moraretur. Cum quadam die regiae mensae accumberet, jussu Prioris coactus, etsi humiliter se excusasset, ob seriam quaestionem, in qua tunc multo studio versabatur, sensibus abstractus, ob subitam inventionem solidi argumenti ad Manichaeos refellendos, sibi in Domino gratulatus, perduelles illos hostes victos exclamavit, hisce verbis: *Conclusum est contra contra Manichaeos.* Quem Prior ita aberrantem, pertracta fortiter veste, monuit; is vero ad seipsum rediens (erat enim majori sui parte a sensibus alienatus) continuo ad regios pedes provolutus, veniam a Ludovico deprecatus est, quod veluti augustae ejus praesentiae oblitus, sic se gesserat, quasi in cella solitarius esset inter suos libros. Sed Rex, altissimum spiritus excessum miratus in tam nobili ac splendido convivii apparatu, accito notario, jussit, ut quae mentem S. Doctoris subierant, statim coram se chartis consignaret. Quamquam Angelicus tantae memoriae fuit, ut quod *semel collectum habebat in animo, quasi exemplatum haberet in libro, quodque legendo semel caperet, perpetuo retineret,* ait Guillelmus de Thoco.

Notum est FF. Praedicatores et Minores cathedram unam theologicam a principio obtinuisse in Universitate Parisiensi. Sed, progressu temporis, Praedicatores etiam alteram consecuti sunt; unde factum est, ut alii Regulares, qui in ea urbe Collegium non habebant, postquam ibi studiorum cursum peregissent, Lecturam, seu docendi magisterium et ipsi assequerentur; qui mos usque ad illa tempora, favente Summo Pontifice, servabatur. At vero alii Doctores,

(1) Hujus conventus fundamenta jecerat *P. Manez* S. Dominici frater, cum sex primis sociis ejusdem sancti Patriarchae. Academia Parisiensis ipsis dono dederat Collegium s. Jacobi. Postea nomen domus ad Religiosos transiit; et in Gallia Dominicani appellati sunt *Jacobini.*

****

quibus ejusmodi praxis non arridebat, conventu habito, statutum condiderunt, quo vetabatur conferri cathedras illis, qui in urbe collegio carebant; habentibus autem collegium una dumtaxat cathedra traderetur moderanda.

Sed anno 1253 cum Universitas Parisiensis duos Professores ex Ordine Praedicatorum e gremio suo expulisset, eo quod noluissent juramentum cum ceteris praestare de non aperienda schola, priusquam laesa Academiae jura in integrum restituerentur, ipsi, conjunctis cum FF. Minoribus studiis, interposuerunt appellationem apud Alexandrum IV S. P., rebusque compositis ab Alberto Parmensi, Legato Apostolico (1), qui sententiam in eorum favorem protulit, Pontificiis Diplomatibus iterum in honoris sui sede constituti sunt. Tum Alexander, data Constitutione quae incipit: *Quasi lignum vitae*, turbas contra fratres Praedicatores et Minores in Academia Parisiensi exortas compescuit, rescissis contra ipsos durioribus saecularium magistrorum statutis. Id aegre tulerunt doctores Parisienses, qui separationis decretum a Regularibus, petito Episcopatus suffragio, sollemniter pronunciaverant.

Hujus tumultus praecipuus signifer fuit *Guillelmus de Sancto Amore*, sic a natalis soli oppido apud Sequanos appellatus, Canonicus Bellovacensis, in sacra facultate Parisiensi Doctor Theologus, atque Academiae Rector et Syndicus, qui universum Mendicantium Ordinem virulentis criminationibus insectari coepit, illos hypocritas, ac seditiosos appellans, eorumque vitam Evangelio, et Christianae fidem repugnantem affirmare non est veritus.

Eo ipso tempore propalatus est infamis liber, *qui in Evangelium aeternum, seu quosdam libros Abbatis Joachim introductorius dicebatur*, in quo auctor praedicabat Christi Evangelium cessaturum anno 1260, ut perfectiori Spiritus S. Evangelio locum cederet. Quod opus falso nonnulli adscripserunt beato *Joanni de Parma*, septimo totius Ordinis Minorum Generali Magistro, Parisiensi Doctori, et scholis Theologicis in Parisiensi suorum conventu Praefecto (2). Odium et scandalum quod contra Mendicantes monstruosus hic foetus concitaverat, Parisienses Doctores exaggerarunt (3), duce Guillelmo, qui etiam librum scripsit *de periculis novissimorum temporum*, in quo non solum *in Evangelium aeternum*, sed in ipsos quoque Religiosos Mendicantes acerrime invehitur. Liber *Evangelii aeterni*, anno 1260 proscriptus est in Concilio Arelatensi, et ab Alexandro IV, ut testatur *Ptolemaeus Lucensis*, lib. 12. Hist. Eccl. c. 22. Sed fratres Mendicantes a calumniis vindicavit Summus Pontifex, et libellum *Guillelmi a Sancto Amore* damnavit tamquam *iniquum, scelestum* et *execrabilem*, jussitque, ut qui illum penes se haberent infra octo dies, sub poena excomunicationis comburerent, Diplomate *Romanus Pontifex* dato Anagniae III non. Octob. 1256. Ipse vero Guillelmus quem in alio Diplomate

(1) Quis fuerit hic *Albertus* Parmensis quem memorat *Cantipratanus*, non constat. Forsan esse potuit Albertus de Sancto Vitale, Electus Parmensis, nepos Innocentii IV, *Qui tunc Episcopalem sedem tenebat, et nunquam pervenit ad Sacerdotium quia noluit, sed Diaconus mortuus est, nec fuit in Episcopum consecratus*, ut ait fr. Salimbene in chronico. Sed divinare non valemus.

(2) Hujus erroris originem explicat noster *Irenaeus Affò* in vita beati Joannis de Parma in hac civitate impressa ex Regio Typographeo, anno 1777 lib 2, cap. 2, p. 77. Nempe animadvertit *Bernardum Guidonis* Ordinis Praedic., qui initio saeculi XIV scripsit vitas Pontificum, in vita Alexandri IV cum loqueretur de condemnatione Evangelii aeterni, subdere: *hujus libri confector et auctor fuisse asseritur Johannes de Prima cognomine et origine*. Idemque repetit *Almaricus Augerius* Ordinis Eremitarum, qui floruit post medium saeculum XIV. et fuit Capellanus Urbani V.: *Magister Johannes de Prima cognomine et origine illius civitatis*. Cum ignorassent locum ubi haec civitas nomine *Prima* existeret, ex *Prima* fecerunt *Parma*, et sic ex imperitia exscriptorum propagatus est hic error, qui postea transiit in *Directorium Inquisitorum*, Barcinone recusum, anno 1503 Nicolai Eymerici Ord. Praedic., in qua editione haec verba leguntur: *cujus auctor* (Evangelii aeterni) *fuit, ut fertur communiter, quidam frater Johannes de Parma Italicus Monachus*. Sed haec non esse genuina auctoris verba sed alterius, qui in margine ea annotaverit, et postea in textum irrepserint, ostendit idem *Affò* loco citato. Quamquam demonstrat *Natalis Alexander Joanni Parmensi*, qui inter beatos colitur, *plures errores contra fidem Catholicam ab Eymerico, non satis attenta consideratione, affictos fuisse* Hist. Eccl. saec. XIII. cap. II. art. 4.

(3) *Qui errando dicebant quod Religiosi mendicantes, non laborantes manibus non poterant in sola contemplatione salvari, consiliorum perfectioni, et superogatae justitiae detrahentes.... volentes funditus paupertatis Religiones suffodere, quas, sola eos stimulante invidia, non poterant tolerare.* GUILLELM. DE THOCO.

Alexander *hominem jurgiosum, et in sua procacia obstinatum vocat* (1), Pontificia ac Regia auctoritate ex albo Doctorum Parisiensium expunctus est, regni Franciae aditu, omnique docendi, ac praedicandi facultate prohibitus, et in exilium amandatus (Diplom. Alex. IV. dat. Viterbii, V Idus Aug. an. 1257) (2). Multos adversarios, eosque strenuissimos nactus est Guillelmus; sed qui majori cura et studio ejus objecta refellit, et egregiam Apologiam pro Mendicantium Ordine exornavit, fuit D. Thomas, qui illam Anagniae legerat Summo Pontifici. Hic enim illum cum s. Bonaventura in Italiam vocaverat, ambosque apud se manere voluit, eo tempore quo Anagniae commoratus est.

Anno 1261 Parisiis in Italiam reversus, Romae docuit, novumque scriptum super 1 Sententiarum a se elaboratum legit. Item Commentarios in philosophicos et physicos Aristotelis libros. Cujus opera jam damnata fuerant in Concilio Parisiensi anno 1209, et publice combusta, eorumque lectio sub poena excommunicationis interdicta; sed eo tempore Romae invenerunt tres theologos Principes qui ea explicare aggressi sunt; nempe Alexander Halensis, Albertus Magnus, et S. Thomas. Quod profecto contigit, ipso probante Romano Pontifice, ac summo religionis bono. Non enim vetiti sunt Aristotelis libri quasi falsa dogmata in illis continerentur, sed quod multi eis abutebantur: hoc autem periculum ex illorum Doctorum commentariis, ac praesertim ex clarissima D. Thomae expositione, optime tolli posse censebat summus Pontifex. Quare non est accusandus Aquinas quod in Aristotelis vetitos et nondum expurgatos libros scripserit, ut frustra contendit Lutheranus Fabricius, sed potius illi gratiae agendae sunt, quod docta Stagiritae volumina prius noxia, ut deinceps sine detrimento a studiosis legi possent, cura ac ingenio suo effecerit.

Hoc quoque tempore scripsit Summam contra Gentiles (3), quaestiones de Anima; expositionem libri Job, tractatus contra errores Graecorum, aliaque opuscula, et quod omnia superat, Catenam auream in IV Evangelia, mirabile opus jussu Urbani IV S. P. susceptum, cui Matthaeum nuncupaverat; eo autem extincto, anno 1268. Marcum, Lucam, et Joannem, Hannibaldo, *Basilicae duodecim Apostolorum venerabili Presbytero Cardinali* (ut ipse loquitur in epistola dedicatoria), cum quo summa illi erat consuetudo, et animorum conjunctio, dedicavit.

Thomas et Bonaventura mandatum acceperant a Pontifice compilandi officium Ss. Sacramenti; sed hic postremus, visa Antiphona Angelici *o sacrum Convivium,* opus quod jam confecerat, ex humilitate dilaceravit, ut refert Dionysius Carthusianus. Festum solemne Corporis Christi toti Ecclesiae celebrandum indixit Urbanus IV data Bulla die XI Augusti, ut patet ex Regestis Vaticani, an. 1264, agente potissimum Thoma Aquinate, etsi aliqui putent id factum opera Julianae monialis Corneli-montis prope Leodium sanctitate conspicuae (4).

---

(1) Non est tamen haereticis Guillelmus accensendus, ut aperte docet in chronico ad annum 1256 *Guillelmus Nangius* auctor contemporaneus, hisce verbis: *damnatus et combustus exstitit liber* (de periculis novissimorum temporum), *non propter* haeresim (ut dicebant aliqui), *quam contineret, sed quia contra praefatos Religiosos seditionem videbatur et scandalum excitare.* Sed neque fuit Doctor Sorbonicus, quod falso scribit in suo Dictionario *Moreri.* Nam, ut animadvertit *Joannes Dominicus Mansi* Praesul Lucensis in Nota in Hist. Ecclesiasticam Natalis Alexandri saec. XIII, cap. III, art. 7, *non legitur hujus Guillelmi nomen in fastis ejusdem Academiae; et ante nomen Magistri Parisiensis sortitus est, quam Sorboniacae domus fundamenta jacerentur.*

Sic autem Franciae Regnum ob insignem Romanae Ecclesiae defensionem jam a suo tempore solemni ornabat praeconio Urbanus IV in ep. ad S. Regem Ludovicum, quae est 123 lib. 1: *Hoc est regimen in cujus integritatis odore, Romana Ecclesia in celerorum fere Regnorum et Provinciarum orbis terrae scissuris afflicta, et animo fatigata respirat. Hoc est regnum, cujus potentia eidem Ecclesiae contra ejus persecutores in cunctis ipsius tribulationibus constantia semper adfuit inconcussa. De hoc etiam Regno semper Reges prodiere Catholici, qui claris fidei, et devotionis titulis praesigniti, Deo se gratos per sanctae conversationis merita, et Ecclesiae Romanae acceptos per obedientiae promptitudinem exhibere multipliciter curaverint.*

(3) Ita refert Ptolemaeus Luc. Hist. Eccl. l. 22, c. 24. Sed aliter narrat in processu *Canonizationis* fr. *Nicolaus de Marsiliaco. Ego fuit,* inquit, *cum fratre Thoma Parisiis, et coram Deo dico, quod nunquam vidi hominem tantae puritatis et paupertatis amatorem. Qui cum scriberet, et componeret librum* contra Gentiles, *non habebat chartas, sed in schedulis scripsit librum ipsum.*

(4) *Fleury* lib. 85, n.° 26.

Anno 1265 Clemens IV, Thomam Archiepiscopum Neapolitanum creavit, quamvis enixe deprecantem ne ad illum honorem promoveretur. Sed quum assiduis lacrimis instaret, ut Pontificis voluntatem flecteret, is noluit contristare quem nimis carum habebat, timuitque ne sese Divinae dispositioni opponeret, auferendo a sancto religioso libertatem suam sequendi vocationem. Quare Bullam jam expeditam suppressit (1); inde Thomas sibi persuadere potuit se in paupere, et humili statu moriturum.

Ex hoc luculentissimo exemplo patet, mirabile esse Divinae Providentiae consilium non semper digniores in altum tollere. Id autem fit ut dupliciter mundus instruatur. 1. Quia sic homo apparet propria virtute major, quam titulis et dignitatibus pro bono societatis regimine a Deo constitutis; 2. ne cor eorum, qui ceteros dignitate praecellunt, vesana praesumptione infletur; immo cum videant stare in humiliori loco, qui illos sive virtute, sive intelligentia supereminent, discant neminem contemnere, et sciant dignitates non esse propter homines, sed homines propter dignitates.

Porro omni tempore a plerisque habitum est magnum civilis et politicae doctrinae monitum illud Taciti: *ambitionem gloriae esse felicium hominum affectum* (2). Sed contra clamat Evangelium *beati humiles.* Quam auream sententiam sic explanabat suavissimus auctor de Imitatione Christi: *ama nesciri, et pro nihilo reputari.* Evangelicum effatum mirum humanae salutis artificem, semper prae oculis habuit Thomas, et constanter Ecclesiae honores ac dignitates recusavit. Id erat facere quod docuerat. *Quis* enim *sapiens* (ait 2. 2. qu. 185, art. 1, ad 2.) *quis sapiens vult ultro subjicere servituti, et periculo tali, ut det rationem pro omni Ecclesia, nisi forte qui non timet Dei judicium?* attamen haud inficiamur, generatim loquendo, non licere sese subtrahere dignitatum oneribus; Nam, *melior est obedientia, quam victima.* 1. Reg. c. 15, 22.

Eodem anno 1265 systema Summae Theologicae mente concepit, et impendit novem annos huic operi elaborando, quod est in theologica schola sceptrum regni ejus. Secunda pars prodiit biennio post, cum Bononiae esset.

Frustraneum est dicere quanta veneratione excepta fuerit ab omnibus Summa Theologica, ut non alius quam Thomae textus in scholis fuerit adhibitus, usque ad saec. XVI. Attamen post tempora Conc. Tridentini aliquantisper negligi coepit. Sane Lutherana haeresis virus suum in Germania usquequaque expandens, plurimum contulit ad formam instructionis corrumpendam. Odium Apostatae Augustiniani contra Regulares, et Monachos non patiebatur, ut illi auctoritatem D. Thomae opponerent. Ipse enim, sicut et ceteri novatores, rationi unice confisus, principium auctoritatis subvertit. Contra omnes theologi orthodoxi tenent, neminem posse utiliter et fructuose versari in theologia, qui principio irrefragabili auctoritatis non adhaereat. Quapropter quo magis dignoscitur hujus axiomatis veritas, eo minus a recto tramite Catholicae doctrinae aberratur.

Circa idem tempus aggressus est confutationem errorum Averrois. Hic professione philosophus, qui obierat initio saeculi XIII, licet exterius simularet Christianismum,

---

(1) *Accepta Bulla ab eodem Pontifice* (Clemente IV) *de promotione sua ad Archiepiscopatum Neapolitanensem cum additione redditnum Monasterii S. Petri ad Aram, dignitatem accipere noluit, et quod Summus Pontifex ulterius non promoveret eum ad alia, suppliciter exoravit. O felix Doctor contemptor saeculi! o amator caeli! qui fecit, quod docuit, qui sic terrena despiceret, quasi pignus haberet possessionis caelestium quae speraret.* Guillelm. de Thoco.

Contigit hoc factum anno 1265. Ecclesia S. Petri ad Aram traditur fuisse antiquissima, ubi S. Petrus, priusquam Romam iret, aram consecrasset, ac Missam dixisset. De periculis et oneribus statui Episcopali adnexis disputat s. Thomas 2. 2. qu. 185.

(2) Annalium lib. XV. c. 16.

tamen et cogitabat, et vivebat tamquam Atheus. Ejus fundamentale principium fuit, omnes unam eamdemque animam habere, idcirco non esse obnoxios neque praemio, neque poenae post mortem. Haec impietas longe lateque ea tempestate grassabatur; unde ferunt scelestum hominem morti damnatum, cum ad poenitentiam hortaretur, respondisse, se de sua salute nihil esse sollicitum, quia cum non haberet aliam animam nisi Petri, si Petrus erat Caelo receptus, ipse quoque ab aeterna Jerusalem non poterat excludi. *Si anima beati Petri est salva, et ego salvabor; quia si uno intellectu cognoscimus, et uno fine exitii finiemur* (Bolland. p. 668 N. 19.).

Juxta Aegidium Romanum Averroes contendebat religionem Christianam esse impossibilem, propter Eucharistiae mysterium. Appellabat Judaismum religionem infantium, propter praeceptorum multiplicitatem, et legalium observantiam; Mahumetismum, cum nil aliud respiciat quam sensuum satisfactionem, dicebat religionem porcorum. Et postquam omnes cognitas religiones ac sectas exagitasset, volebat de sua judicium ferri ex iis verbis, quae saepe in ore habebat: *moriatur anima mea morte philosophorum.* Itaque contra hunc philosophum ejusque discipulos scripsit Thomas, tractatum de unitate intellectus, quod est opusculum ordine XVI.

Anno 1267 Bononiae vulgavit opus de Regimine Principum ad Regem Cypri Hugonem, sed cum adhuc puer obiisset, laborem intermisit. Totum opus constat IV libris: quorum duos priores Thomae adscribunt; posteriores vero B. Aegidio Columnae, vel Ptolemaeo Lucensi. Illos tamen libros genuinum esse ejus foetum negat Bellarminus, in lib. de Scripp. Ecclesiasticis. Hinc est quod in editione Lovaniensi Operum D. Thomae an. 1652, libri ejusmodi non inveniuntur inter opuscula S. Doctoris.

Hoc ipso anno 1267 die 5 Junii, Bononiae interfuit secundae translationi corporis s. Dominici Legiferi Patris, cum ex humili sepulcro in urnam egregii operis, (1) regio ac magnifico sumptu ornata ejus ossa reposita sunt, beato Joanne Vercellensi VI. Ordinis Generali magistro. Aderant huic solemni ceremoniae sex Episcopi, quorum tres Dominiciani Instituti, nempe *Barptolemaeus de Bregantia* Episcopus Vicentinus, *Arnulphus* Viterbiensis, Humanae Episcopus in Piceno, quae urbs hodie non amplius exstat, et *Aegidius Gallutius* Episcopus Torcellensis. Arca patefacta, Episcopi et Patres, collaudato Deo, qui admirabilis est in sanctis suis, venerabundi, summo cum laetitiae ac pietatis sensu lacrimantes sacra pignora exosculati sunt; deinde ex suggestu extra Ecclesiam S. Nicolai, magni Patriarchae capite ostenso, infinitae multitudinis, quae ad hoc religiosae observantiae spectaculum confluxerat, cupiditati satisfecerunt.

Nec minore gaudio affectus fuerat quum anno 1261 insigne exhibuit suae devotionis testimonium, sacris λείψανοις praeclari S. Dominici discipuli. Is erat Petrus Veronensis nobili genere natus, qui in Catharis et Manichaeis ad fidem adducendis, gloriosam operam Catholicae Ecclesiae navaverat, dein impia sicarii manu crudeliter necatus, tot exantlatos pro Christi legatione labores, martyrii palma coronavit. Thomas, ut accepit Mediolanenses sanctissimo concionatori exstruxisse in Ecclesia S. Eustorgii, quae olim pertinebat ad Ordinem Praedicatorum, illustre sepulcrum, memorato anno illuc se contulit, civium pietatem praeconio extulit, confratris eximii conditorium veneratus est, et epitaphium, quod ibi saxo insculptum legitur, carminibus concinnavit (2).

(1) De hac urna, elegantissimo Pisanorum artificum opere, ita scribit Hieronymus Tiraboschi, (tom. 4 della Biblioteca della letteratura italiana, pag. 392, prima edizione): *è la migliore fra quante opere di scultura furono fatte in quei tempi, ed in cui forse travagliò anche Guglielmo Frate converso dell' Ordine de' Predicatori, similmente Pisano, ed eccellente discepolo di Niccola.*

(2) En epitaphium:

Praeco, lucerna, pugil, Christi, populi, fideique,
Hic silet, hic legitur, jacet hic mactatus inique
Vox ovibus dulcis, gratissima lux animorum,
Et verbi gladius, gladiis cecidit Catharorum.
Christus mirificat; populus devotus adorat.
Martyrioque fides sanctum servata decorat.
Sed Christus nova signa loqui facit, ac nova turbae
Lux datur; atque fides vulgata refulget in Urbe.

Anno 1269, adfuit Capitulo Generali Lutetiae habito, ibique altera vice Parisiensis scholae regens est institutus; quo in munere per biennium versatus, quaestiones de virtutibus et peccatis disputavit et publice etiam exposuit S. Pauli epistolas. Anno 1271 scripsit adversus errores a Stephano Tempierio Episcopo Parisiensi die 3 Decembris anno superiori damnatos. Item quaestiones de Anima, de Potentia Dei, de Unione Verbi cum substantia creata. Eodem anno Cathedram Parisiensem tradidit fratri Romano, nepoti Joannis Cajetani, Cardinalis, qui postea fuit Summus Pontifex Nicolaus III. Hic ejus successor paulo post extinctus Thomae apparuisse fertur, qui tria ab illo scire petiit; 1. Num ipse esset in statu gratiae? 2. Utrum dona scientiae perseverent nobiscum, vel amittantur in vita meliori? 3. an visio beatifica talis esset, qualis in libris divinitus inspiratis describitur? Ad duo priora quaesita non respondit Romanus. Ad tertium dixit, quo ineffabili modo videatur Deus, cito compertum habebis.

Itaque Parisiensi urbe profectus iterum Italiam petiit, quo vocabatur, et Romae docuit. Tantum vero sui desiderium illi Universitati reliquit, ut ejus nomine Rector anno 1272 ad Patres Ordinis anno sequenti in Capitulo generali Florentiae congregatos scripserit amantissimas urgentissimasque litteras, quibus Aquinatem Doctorem sibi reddi enixe deprecabatur. Verum Carolus utriusque Siciliae Rex (1), S. Ludovici Francorum Regis frater, indefessis precibus ab Instituti Patribus obtinuit, ut Thomas Neapolim mitteretur, in eaque urbe, patriae suae provincia, sacrae Theologiae Professor dictus, uberrimis sapientiae suae fructibus, felicem illam Catholicae Ecclesiae vineam irrigavit. Neapoli igitur regiis stipendiis sacram disciplinam docuit usque ad vitae exitum, et narrant historici praestitutam illi fuisse mercedem unius unciae auri per singulos menses (2). Eo tempore, quo Neapoli fuit, hoc est brevi unius anni spatio, tertiam Summae partem conscripsit, seu 549 ejus articulos, et opus deduxit usque ad quaestionem inclusive 90 de partibus poenitentiae; illudque propterea morte interceptus imperfectum reliquit. Thomas de Vio Cajetanus Cardinalis, acumine ingenii sui saeculi facile theologorum princeps, amore magistri ductus, supplere ac perficere tentavit tabulam inchoatam, petitis ex ejusdem s. Doctoris officina coloribus; sed magnitudine operis et praestantia se victum iri ingenue confessus est, suumque conatum non aliter expressit, quam notissimo Horatii versiculo, quo significabat se humano capiti equinam jungere cervicem (3).

---

(1) Anno 1265, Carolus Andegaviae et Provinciae comes, S. Ludovici frater, qui egregiam operam Ecclesiae navaverat in Manfredo ceterisque ejus hostibus debellandis, pacemque firmaverat in Etruria a Clemente IV rex Siciliae creatus est, et die 25 Februarii hujus anni regni investituram per vexillum accepit a *Simone Mompitio* ex Bria oppido, in Gallia nato Cardinali titulo sancta Caecilia, sollemnibus initis pactionibus, fuitque rex inauguratus anno sequenti, die sacra Epiphaniae cum Beatrice conjuge sua, a quinque Cardinalibus Romae in Ecclesia S. Joannis Ap. in Laterano. Conradinum Siciliae regnum affectantem, novasque res in Italia molientem, et Fridericum consobrinum ejus exitiali foedere contra Ecclesiam Romanam consociatum, praelio commisso in Palentina planicie, feliciter superavit, captosque in fuga conjecit in carcerem, et capitis sententia damnavit. Quae in foro Neapolitano executioni mandata est anno 1269. Constantia olim Imperatrix, Conradini mater, hanc ipsis inscriptionem poni curavit in Ecclesia PP. Carmelitanorum praedictae urbis, ubi eorum corpora consepulta fuerunt. Insculpta litteris Gothicis, inventa est anno 1670, ut refert *Carle*, ex quo eam transcribimus, quia parum est cognita.

INFORTUNATO REGUM FATO
PROSPERIS ARMORUM EXORDIIS
CORRADINO SVEVO ET FRIDERICO DE AUSTRIA
PARI ANIMO PARI AETATE PARI FORTUNA CONIUNCTIS
AD AVITAM REGNI NEAPOLIS CORONAM ALLICIENTI
QUI UNA IN VICTORIA VICTI
APUD PALMAS LUCTUM, PROPE TROPHAEUM FUGAM EXPERTI
TANDEM INFAUSTO BELLI EXITU AMBO CAPTI
AMBO UNA CAROLI ANDEGAVENSIS LEGE DAMNATI
TRIUMPHALI PRO THRONO
FERALE THALAMUM PRO SCEPTRO SECURIM ADEPTI
HIC PRO AULA TUMULUM
VII. KALEND. NOV.
M. C. C. L. XIX.

(2) In cujus memoriam ad januam gymnasii Neapolitani ad S. Dominicum marmor appensum est, cum hac epigraphe: *Viator, huc ingrediens siste gradum, atque venerare hanc imaginem et cathedram in qua sedens Mag. ille Thomas de Aquino de Neap. cum frequente, ut par erat, audito[illegible] concursu, et illius saeculi felicitate admirabili, doctrinam Theologicam docebat.*

(3) Fr. Jo. Franciscus Bernardus M. de Rubeis in Dissertat. praevia *de Summa Theologica* etc. Cap. VI, dicit se probabilius cum *Petro de Alva* adjudicare Supplementum ad Tertiam partem *Henrico de Gorrichen*, seu de *Gorcomio*, Batavo Doctori Theologo Coloniensi, ejusdemque Universitatis Vicecancellario. Alii vero Cajetano adscribunt, quos inter *P. Julius Nigronus* e Soc. Jesu, Orat. XXII. *De laudibus D. Thomae*,

Proxime autem eventuram mortem suam, magno prodigio admonitus est. Nam quadam die cum oraret in conventu Neapolitano in sacello S. Nicolai, prout solebat, duobus cubitis in aerem elevatus, ut retulit oculatus testis confrater ejus, repente vox de Crucifixi imagine profecta, sic eum est allocuta: *Thoma, bene scripsisti de me.* Quam ergo mercedem recipies ? Qui respondit: *Domine, non aliam nisi te.* Et tunc scribebat tertiam partem Summae de Passione, et Resurrectione Christi. Intellexit igitur vir sanctus, quod cito ab opere scribendo cessare debebat, quia pollicente Deo, erat pro labore mercedem in patria recepturus.

Inter haec a Gregorio X ad Concilium Lugdunense II Oecumenicum, anno 1274 vocatus ut Graecos schismaticos ad unitatem Ecclesiae reduceret, itineri se commisit, et castrum Magenae Terracinensis Dioecesis ingressus est, ut loci dominos inviseret Hannibaldum de Ceccano, ejusque conjugem Franciscam de Aquino, fratris filiam, cum jam adversa uteretur valetudine. De mandato Pontificis secum ferebat Tractatum, quem jussu Urbani IV scripserat contra Graecorum errores. Gregorius eum Cardinalitia purpura ornare decreverat cum Bonaventura, Balneoregii in Etruria nato, Ordinis Minorum Generali ministro. Qui postremus ad hanc dignitatem, et ad Episcopatum Albanensem, etsi ad breve vitae spatium, reapse evectus fuit (1). Sed Thomas calidissimis precibus Deum exorabat, ut in religiosa paupertate ac humilitate sibi mori concederet. Qui a prima aetate religionem ingressus ejus delicias plenis haustibus delibaverat, vehementer optabat in ea mortalitatem exuere; et in illum convenire aptissime arbitror quod de semetipso dicebat S. Job. c. 29: *In nidulo meo moriar.* Exauditus est a Deo, et ante diem in Caelum receptus, ne invitus Coenobio raperetur. Nam viribus fractus, febre correptus, cum morbus in dies ingravesceret, ad Monasterium Fossae Novae Cisterciensis Ordinis non procul distans, deferri postulavit, ratus *quod si eum visitaret Deus, melius esset ut in domo religiosa, quam saeculari obiret.* Vix claustrum ingressus, suae mortis praescius exclamavit cum regio Psalte: *haec requies mea in saeculum saeculi; hic habitabo quoniam elegi eam.* Graviter aegrotanti certatim assidebant Monachi, ac pia officiorum sedulitate ministrabant. Tanta reverentia et humilitate ei inserviebant, ut ad focum alendum in ejus aedem *de silva propriis humeris ligna deferrent,* et in unius vita salus omnium verti videbatur. Ipse vero rogatus a Monachis *ut aliquod memoriale suae scientiae eis in fine relinqueret,* licet corpore deficiente, exposuit eis Cantica canticorum; *et non quod ars, sed quod sincera pietas, et animus ad futuram jam immortalitatem properans, eructavit, ait Sixtus Senensis lib. 4 Biblioth. Sanctae.*

Et bene congruit, ait Guillelmus de Thoco, *praedicto Doctori transituro de ergastulo corporis, ut studium suae sapientiae in dilecti, et dilectae canticum terminaret amoris, ut sicut in Deum suum exercuit studium, sic ad habendi dilecti perveniret amplexum* (2).

Quum vero fere per mensem aegrotasset, sibi ultimum diem instare sentiens, petiit Sacramenta Ecclesiae, iisque cum magna devotione refectus est. Antequam Christianae peregrinationis viaticum reciperet, humi prostratus in cinere, debilis corpore, sed animo fortis, Do-

---

(1) De hoc intimo S. Thomae amico dicebat Magister ejus Alexander de Hales *sibi videri quod frater Bonaventura in Adam non peccasset.*

(2) Cum autem frater Reginaldus, singulari familiaritatis consuetudine cum eo conjunctus, flebiliter doleret, quod S. Doctor summis Ecclesiae dignitatibus et honoribus, doctrinae incremento et splendori, universali denique desiderio morte immatura raperetur, is paene moriens ita eum est allocutus: *Noli fili, de hac causa turbari, quia hoc a Deo inter alia mea desideria petii, et Deo gratias referens impetravi, ut me indignum in hoc gradu humilitatis de hac vita susciperet, a quo nullius auctoritatis dignitas me mutaret. Et quamvis potuissem amplius proficere in scientia, et aliis prodesse in doctrina, ex revelatione mihi facta, nunc placuit superioris scientiae revelare secretum, unde mihi indigno plusquam aliis doctoribus contulit, qui diutius in hac vita manserunt, ut citius aliis praesenti mortali vitae cederem, et in aeternam consolatus intrarem. Unde consolare fili, quia ego in omnibus sum consolatus.* GUILLELM. DE THOCO apud Bolland. pag. 688.

mino suo obviam cum lacrimis occurrit, et publicam fidei (ut tunc in more positum erat) professionem emisit, sic conceptam: *Sumo te pretium redemptionis meae, sumo te viaticum peregrinationis animae meae, pro cujus amore studui, vigilavi, et laboravi, praedicavi et docui: nihil unquam contra te dixi: sed, si quid dixi ignorans, non sum pertinax in sensu meo. Totum relinquo correctioni Sanctae Romanae Ecclesiae in cujus obedientia nunc transeo ex hac vita. Sic credo animo, et confiteor verbo. Denique sacrae unctionis praesidio munitus* triduo post, placidissime in osculo Domini obdormivit, nonis Martii, hora matutina, in sabato, dicto anno 1274, aetatis vero suae quadragesimo nono absoluto, et quinquagesimo inchoato.

Quidam tradiderunt non morte naturali, sed violenta sublatum fuisse D. Thomam. Scilicet vulgarem opinionem amplexi existimarunt, Carolum Andegavensem, Siciliae Regem, opera medici sui, ipsi venenum propinasse. *Quod fecit timendo ne ad Papatum veniret,* ait Postillator Codicis Casinensis. Hanc vocem sua aetate diffusam secutus est *Dantes Aligherius* scribens in Purgatorio, cantu XX, vers. 67:

> Carlo venne in Italia, e, per ammenda
> Vittima fe' di Curradino, e poi
> Ripinse al Ciel Tommaso, per ammenda.

Cui consonat *Joannes Villani,* hist. lib. 9, c. 218, scribens: *Il quale* (Tommaso d' Aquino) *vivette al tempo di Carlo I Re di Cicilia, e andando lui a corte di Papa a Concilio a Leone, si dice che per un Fisiciano del detto Re, per veleno li mise in confetti, il fece morire, credendone piacere al Re Carlo, però ch' era del lignaggio de' Signori d' Aquino, suoi rubelli, dubitando che per lo suo senno, e virtù non fosse fatto Cardinale. Onde fu gran dannaggio alla Chiesa di Dio.*

Sed hanc esse fabellam liberiori genio confictam, multa suadent, ac inter cetera illud, licet negativum, tamen magni ponderis argumentum, nempe quod nullus inter coaevos scriptores hoc factum memoret; altum hac de re apud omnes silentium. Immo omnes tradiderunt naturalem mortem eum obiisse. Anne credibile est omnes contemporaneos scriptores, qui D. Thomae historiam texuerunt, ita contra veritatem in hunc silentium conspirasse, et de compacto rem gessisse, ut ne unus quidem exstiterit, qui mendacio larva detracta, circumstantiae tanti momenti suam tribuerit lucem, ac opportunis comprobaverit documentis? Credat Judaeus Apella, non autem ego. Porro hoc silentium ab universis servatum, argumento est illos eam opinionem tamquam falsam contempsisse, neque refutationis honore dignam judicasse, utpote quae populari dumtaxat credulitati inniteretur. Quod etiam sensit Cl. vir *Hieronymus Tiraboschi* in egregio opere cui titulus: *Storia della Letteratura Italiana, lib. II, cap. I, A. XIV,* ubi inquit: *Molto meno ho creduta degna di esame la popolar voce che sulla morte di S. Tommaso corse allora tra alcuni; e che veggiamo accennata da Dante, e più chiaramente espressa da Giovanni Villani. A que' tempi non vedeasi morire alcuno di morte immatura, che non si credesse avvelenato: nè giova il trattenersi a confutare tai voci, che altro fondamento non hanno che la popolare credulità* (1).

---

(1) Hic autem mirari subest recentem Scriptorem historiae D. Thomae toties citatum *Carle,* ex chronicis ineditis Monasterii Montis Casini, non solum amplexum fuisse hanc opinionem de veneno, sed etiam tamquam certam hodie haberi, fidenter pronunciasse. Et causam explorans quae ad hoc facinus patrandum Carolum impulerit, ex iisdem chronicis (quarum sensum refert) dicit, hanc fuisse quod is timeret ne a S. Doctore denunciaretur Lugdunensi Concilio, ob multa flagitia, ac praesertim illud, quod neptis D. Thomae insidiatus fuerit pudicitiae. (lib. 1, cap. 25.)

Fuit S. Thomas recta statura, corpore pingui, colore triticeo, magno capite, calvitiei tantisper obnoxio. In tenerrima complexione habuit virile robur, cui optime respondebat erectus animus, et impavidus; quod plane ostendit cum navigaret Lutetiam Parisiorum, et gravi orta tempestate, nautae ingenti metu, et horrore mortis perfusi ingemiscerent: ipse vero divinae providentiae ope subnixus, et Crucis signo fretus, nihil immutatus permansit. Porro mirum omnino est D. Thomam, brevi viginti annorum spatio quae a theologica ejus laurea usque ad mortem effluxerunt, tot conscribere potuisse gravissima opera cedro digna. Sed ingenii acumine et capacitate portentum fuit. Constat enim ipsum ex fideli sodalium suorum relatione, tribus amanuensibus dictasse, et interdum etiam quatuor, eodem tempore, super quatuor diversis materiis. Vix aliquas horas somno indulgebat. Hinc, ut in Bulla *canonizationis* de eo loquitur Joannes XXII, *totus divinis operibus intentus, aut eruditioni, qua praecellebat, aut praedicationi, qua immotus erat, aut orationi, qua devotus, aut Scripturae sacrae, qua profundus, sedulus vacabat; adeo ut praeter naturalis necessitatis, aut quietis horas, nullum sibi, aut vix temporis spatium relinqueret otiosum.*

In obscurioribus quaestionibus investigandis orationem augebat, addito etiam jejunio. Nec frustra. Se enim a Jesu Crucifixo scientiam suam hausisse testatus est Sancto Bonaventurae: et fratri Reginaldo manifestavit, facta prohibitione ne cuiquam revelaret, dum ipse in vivis ageret, sibi ab Apostolis Petro et Paulo difficilem Isaiae locum fuisse explanatum. Itaque Deus qui exaltat humiles, dedit illi copiosum gratiae donum. Multa prodidit insignis humilitatis exempla; sed unum afferre sufficiat. Cum Bononiae moraretur, frater alterius conventus, cui ignotus erat S. Doctor, obtinuerat a Priore licentiam, ut in civitatem ad sua negotia pergeret, et quem primum sibi occurrentem vidisset, hunc socium sibi adsclsceret. Tum forte illi obvius factus est S. Thomas, qui perambulando claustrum, aliquid de divinis suis speculationibus meditabatur. Quare statim ei conversus dixit, *bone frater, Prior mandavit ut mecum venias.* Angelicus, flexo in obedientiam capite, secutus est eum. Sed cum non posset sic festino gradu incedere, frequenter redarguebat eum alter: ille vero vitio pedum se humiliter excusabat. Cives mirati tantum magistrum ductoris officio fungentem, et illum sequi quem praecedere debebat, rati id ex errore contigisse, fratrem monuerunt de insigni itineris comite. Quare confusione repletus veniam petiit a D. Thoma, obsecrans eum, ut praeposteram agendi rationem suae ignorantiae indulgeret. At contra S. Doctor gaudens de occasione sibi oblata indiscussam et caecam (quam omnes SS. Patres commendarunt) exercendi humilitatem, civibus stupentibus dixit, omnem religionem in obedientia perfici.

Inter ejus apophtegmata haec duo praecipue celebrantur: 1. nempe dicebat satis se non intelligere quomodo quotidie in peccatis sine poenitentia vivens homo laetus esse vel ridere possit; 2. quomodo Deo deditus homo, alias quam de Deo rebusque divinis cogitationes possit habere.

Ejus mortis nuncium celerrime ubique pervagatum est. Eo ipso temporis momento, quo magnam animam efflabat S. Thomas, acerbissimo doloris sensu affectus est Albertus Magnus, et continuo profusas lacrimas fundens, claustra Coloniensis Conventus percurrebat, haec interrogantibus respondens: *frater Thomas de Aquino, filius meus in Christo, qui fuit lumen Ecclesiae, mortuus est, et mihi revelatum est a Deo!* Patres quoque Lugdunenses acerbe doluerunt immaturo fato sibi ereptum fuisse tam strenuum Doctorem ad praelia Domini gerenda,

quem propter egregias dotes, singulariter venerabantur, ejusque amissionem maximam universalis Ecclesiae calamitatem et habuerunt, et praedicarunt.

Nec alia fuit Parisiensium Doctorum vox. Qui hac de re epistolam miserunt Fratribus Praedicatoribus in Capitulo Generali Lugdunensi congregatis, per quam etiam suppliciter postulabant sibi dari corpus ejus, ut in ea urbe humaretur, in qua tanta celebritatis fama, docendi munus exercuerat. Sed eorum vota in irritum ceciderunt (1).

Elatus est pio ac devoto funere in Ecclesia PP. Cisterciensium Monasterii Fossae novae; quo in loco contigit beatissimus ejus transitus. Interfuit ejus exequiis Franciscus Episcopus Terracinensis ex Ordine Minorum, in cujus Dioecesi erat Monasterium illud, aliique plures ejusdem Ordinis, tum non pauci nobiles viri de Campania, ejus consanguinei (2). Laudationem habuit frater Raynaldus seu Reginaldus de Piperno, totius vitae ejus testis, individuus comes et Confessarius, qui virginalem ejus innocentiam palam asseruit, ceterasque virtutes ita depinxit, ut propter obortos gemitus, non solum suos, sed etiam auditorum omnium, saepius orationem abrumpere coactus fuerit.

Corpus conditum est ante altare majus dicti monasterii. Sed postea Monachi dubitantes ne raperetur, quia percrebuerat rumor Petrum de Tarantasia creatum Pontificem velle, ut tam pretiosus thesaurus, in aliquem nobiliorem locum Ordinis Praedicatorum transferretur, Jacobus de Florentia Monasterii Prior, corpus ab hoc sepulchro clam eductum, in capellam S. Stephani intulit, ubi per septem menses jacuit. Quo tempore elapso, S. Thomas fratri Jacobo apparuit in somnis, ut retulerunt testes, dixitque ei; *reduc me ad locum pristinum.* Quare Monachi solemniter exhumatis sacris exuviis, corpus in priori loco condiderunt. *Capite autem amputato,*

---

(1) Haec est epistola, quam Doctores Parisienses Capitulo Generali Fratrum Praedicatorum miserunt ob mortem Sancti Thomae Aquinatis Legitur apud Bulaeum, Hist. Universit. Parisiens. T. III. p. 108.

» Venerabilibus in Christo Patribus magistris et provincialibus ordinis Fratrum Praedicatorum, congregatis in capitulo generali Lugduni,

» Rector Universitatis Parisiensis, atque procuratores caeterique magistri actu regentes in artibus, salutem in eo qui salubriter omnia disponit, et sapienter providet universo.

» Singultuoso clamore, totius Ecclesiae universale dispendium necnon et Parisiensis studii manifestam desolationem lacrymabiliter deplangimus, et his diebus praeelegimus in communi non immerito deplorare. Heu! heu! heu! quis det nobis ut repraesentare possimus Jeremiae lamentum, quod supra subitum modum in mentes deinceps singulorum inauditam extasim causans et inaestimabilem stuporem adducens, demum viscerum nostrorum intima penetravit! Fatemur, vix valemus exprimere: amor enim retrahit; sed dolor et vehemens angustia dicere nos compellit, ex communi relatu et certo rumore multorum nos scire doctorem venerabilem, fratrem Thomam de Aquino, ab hoc saeculo fuisse vocatum.

» Quis posset aestimare divinam providentiam permisisse stellam matutinam praeeminentem in mundo, jubar in lucem saeculi, imo, ut verius dicamus, luminare majus, quod praeerat diei, suos radios retraxisse? Plane irrationabiliter judicamus suum revocasse fulgorem, et passum fuisse umbrosam eclypsim, dum toti Ecclesiae tanti splendoris radius est subtractus. Et, licet non ignoremus conditorem nostrum ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse, nihilominus, si antiquorum philosophorum auctoritatibus vellemus inniti, eum videbatur specialiter posuisse naturam ad ipsius naturae occulta illucidanda.

» Et cur frustra nunc talibus verbis immoremur, cum eum a nostro collegio generali Capitulo vestro Florentiae celebrato licet requisissemus instanter, proh dolor! non potuimus obtinere? Tamen ad tanti Patris, tanti doctoris memoriam non existentes ingrati, sed devotum habentes affectum, quem vivum non potuimus rehabere, ipsius jam defuncti ossa pro maximo munere postulamus: quoniam omnino est indecens et indignum ut altera natio aut locus, quam omnium studiorum nobilissima Parisiensis civitas, quae ipsum prius educavit, nutrivit ac fovit, et postmodum ab eodem doctrinae documenta et ineffabilia fomenta suscepit, ossa inhumata habeat et sepulta: si enim merito Ecclesia ossa et reliquias sanctorum honorat, nobis non sine causa videtur honestum et sanctum tanti doctoris corpus in perpetuum penes nos haberi in honore, ut cujus famam apud nos scripta perpetuant, ejusdem perseverans memoria sepulturae ipsorum in cordibus successorum nostrorum stabiliat sine fine.

» Caeterum sperantes quod obtemperetis nobis cum effectu in hac petitione devota, humiliter supplicamus ut, cum quaedam scripta ad philosophiam spectantia, Parisiis inchoata ab eo, relicta sint imperfecta, et ipsum credamus, ubi translatus fuerat, complevisse; nobis benevolentia vestra cito communicari procuretis, specialiter super libros de caelo et mundo, et expositionem Timaei Platonis, atque de aquarum conductibus et ingeniis erigendis. De quibus ad nos mittendis speciali promissione fecerat mentionem. Si quae similiter ad logicam pertinentia composuit, sicut, quando recessit a nobis, humiliter petiimus ab eo, vestra benignitas nostro communicare collegio dignetur. Et quia (sicut melius vestra discretio novit) in hoc nequam saeculo periculis multis sumus expositi, fraternaliter precibus devotis exposcimus, ut in hoc vestro capitulo, speciali affectu nos orationum vestrarum suffragio supportetis.

» Hanc autem litteram sigillis rectoris et procuratorum volumus sigillari. Datum Parisiis, anno Domini 1274, die mercurii, ante Inventionem Sanctae Crucis. »

(2) Hoc autem singulare evenisse in Ecclesia, dum ipsi justa funebria persolvebantur, notarunt ejus vitae antiqui Scriptores, ut eo temporis momento quo cani debebat Missa *de Requiem*, praecentor, sive hoc per errorem, sive divina inspiratione contigerit, introitum Missae Confessorum exorditus fuerit, *Os justi*, et sic totam Missam prosecuti sunt Religiosi in choro laudes ejus canentes, quem propriis oculis tam sancte ex hac vita migrare viderant.

posuerunt illud in quodam loco secreto, in angulo cujusdam capellae, quae est post chorum, ea habita consideratione, ut si corpus perderent, caput saltem apud eos remaneret.

Memoriae est proditum aperto loculo ubi sacrum corpus jacebat, fragrantissimum odorem exiisse, quo non modo sacellum, sed et totum Claustrum perfusum est.

Anno XIV ab ejus morte Theodora Comitissa S. Severini soror ejus, enixe rogavit Abbatem Monasterii Cisterciensium, ut sibi pro reliquia sancte cum ceteris, quas plures habebat, custodienda, fratris dexteram manum concederet. Iteratis precibus cum annuisset Abbas, amoto sepulchri lapide, et arca aperta, iterum exiisse fertur suavissimus odor: corpus integrum repertum est, excepta summitate nasi, temporis diuturnitate tantisper exesa; haec enim pars primum solet mortuis effluere. Notandum est autem Abbatem dexteram obtruncasse, quam putridam credebat evellere. Quod temere factum, ipsi propter sororis devotionem, cui satisfacere voluit, est indulgendum. Theodora sacrum pignus multis cum lacrimis accepit, et quoad vixit, diligentissime apud se asservare studuit. Post ejus mortem Thomasius de S. Severino, Marsici comes, Theodorae filius, et S. Doctoris nepos, Conventui Salernitano (1) Ordini Praed. dono dedit, ut in Ecclesia custodiretur, in qua etiam pientissimae matris suae corpus condiderat. Haec manus, quae librum meruit aperire de dextera sedentis in throno acceptum, tamque divinos libros ad fidelium utilitatem conscribere, haec inquam, integra, excepto pollice, extensa, desiccata, et a pristino colore non immutata, post 180 annos visa est in conventu Salernitano a S. Antonino, et a pluribus aliis testibus, qui citantur in processu *Canonizationis*. quod plane non sine miraculo evenisse, probatum est.

Dixi, excepto pollice, qui fortasse ab aliquo ob devotionem subtractus fuit et postea a Paulo Aretino Cardinali Archiepiscopo Neapolitano datum est Monialibus S. Dominici Neapolis, in cujus templo asservatur.

Sed cum fama sanctitatis ejus de die in diem crebris miraculis magis inclaresceret, anno 1319 ab obitu 44, institui coepit processus inquisitionis super vita, conversatione, et miraculis tanti Doctoris, sedente in Apostolica Petri Cathedra Joanne XXII, qui idibus septembris hujus anni hac de re Apostolicas litteras ad causae deputatos dedit; anno vero 1323 die XVIII Julii processus est absolutus. Summus Pontifex, qui tunc sedem Avenione tenebat, in Ecclesia fratrum Praedicatorum ejus urbis, solemnem *canonizationis*, ut vocant, caeremoniam inchoatus est, praemisso magnifico S. Doctoris elogio, coram Roberto Siciliae rege, qui, ut erat felix litterarum cultor, ipse quoque laudationem panegyricam habuit. Deinde Pontifex in Cathedrali Avenoniensi sacrum solemniter fecit, Bullamque *canonizationis* evulgavit.

Itaque in Templo Cistercensium Fossae novae sacrum quiescebat D. Thomae corpus, cum anno 1349, orta contentione inter duos viros principes, qui non longe a Monasterio morabantur (quorum unus lucri cupiditate compulsus, sacrum corpus meditabatur per vim auferre et Siciliae regi magno pretio vendere) Monachi pertimescentes ne id reapse contingeret, sacras reliquias Honorato Comiti Fundorum titulo depositi consignarunt, qui per duos annos eas reverenter in suo castro custodivit. Sed postea ex voto ob sanitatem fratris impetratam, sacrum thesaurum Abbati et

---

(1) Matthaeus a Porta Archiepiscopus Salernitanus donavit in perpetuum Ordini fratrum Praedicatorum Ecclesiam Salerni *cum domibus, viretis, et omnibus pertinentiis suis, ob devotionem ad praedictum Sanctum Ordinem, nec non ob amorem praecipuum quem habemus ad venerabilem virum fratrem Thomam de Aquino magistrum nostrum.* Ibi post multos annos manus S. Doctoris collocata fuit, et adhuc servatur cum corpore sororis ejus Theodorae Comitissae S. Severini, quod in hac Ecclesia, ut diximus, est conditum. Legitur actus hujus donationis apud *Ughellum*, Italiae Sacrae Tom. VII. Quare errant qui dicunt S. Thomam, nomine totius Ordinis hanc acceptasse donationem, anno 1262.

Monachis Cisterciensibus restituit, qui de furto dubitantes, corpus posuerunt in turri Ecclesiae infra murum. Valde autem instantibus fratribus Ord. Praedicatorum apud comitem Fundorum ut recuperare studeret sanctum corpus, is ad praedictum monasterium se contulit simulata necessitate, ibique pernoctans, ferreis instrumentis corpus e muro extraxit et iterum in castrum suum detulit, ibique per decem annos tenuit. Quibus elapsis a S. Thoma in visione admonitus, dedit corpus ejus Provinciali, et Magistro Generali Ordinis Praedicatorum an. 1368, die XI februarii. Patres voti compotes, pretiosum hunc thesaurum in suo Conventu Fundorum, in loco securo secretissime posuerunt. Graviter consternati animo Monachi Cistercienses supplices litteras porrexerunt Urbano V, qui fuerat Abbas S. Victoris Marsiliae et Benedicti Patris filius, atque Dominicanos furti incusarunt. Quare Summus Pontifex in generalem Ordinis Magistrum, qui tunc erat fr. Helias Raymundus, Tolosanus, vehementer iratus est, eumque ad se, sub excommunicationis poena venire jussit. Hic ingentis virtutis et meriti vir, mandato, ut par erat, obtemperavit, Romamque se contulit. Quem Pontifex vix in aedem ingressum, sic est allocutus: *bene veneris latro: tu furatus es corpus S. Thomae.* Cui statim respondit Helias: *Sanctissime Pater, frater et caro nostra est;* quasi dixisset, *quod quis rem propriam non furatur. Et tunc Dominus Papa recepit eum ad osculum pedis, manus et oris* (1), et rei veritate perspecta sacrum corpus Patribus Dominicianis restitui voluit, simul cum capite; atque ut eos ab importunitate hinc inde sollicitantium liberaret, locum elegit ac determinavit pro Sancti reliquiis; nempe Ecclesiam conventus Tolosani Ordinis Praedicatorum, hisce additis inter ceteras rationibus, quod cum Academia theologica ibi recenter esset erecta, volebat in solida ac firma illius sancti doctrina eam fundari, jubens, ut tota clericorum familia, quae ad Ecclesiam Praedicatorum singulis hebdomadis conveniebat, ipsam sequeretur; et quia, cum nulla civitas, majori devotione polleret erga S. Thomam, quam Tolosa, populus universus in maximo honore sanctum habuisset. Praeterea cum in ampliori et decentiori loco vellet sacrum corpus collocari ad hoc satis amplam et magnificam Tolosanam Ecclesiam esse omnino idoneam. Brachium vero dextrum S. Doctoris dari jussit urbi Parisiensi, et deponi in Conventu S. Jacobi Ordinis Praedicatorum, *ad decorem et decus totius studii Parisiensis, in quo idem Sanctus sua fecunda facundia, caelestis irrigui gratia influente, Scripturarum aenigmata reseravit, solvit nodos, obscura dilucidavit, dubiaque declaravit ad devotionem fidelium augendam* (2).

Itaque Tolosam sacrum corpus delatum est a Procuratore Ordinis cum duobus aliis senioribus confratribus, ac auditore Cardinalis Albanensis. Urbes per quas transiit, multiplici miraculorum gloria illustravit Deus in honorem famuli sui. Die 28 Jan. an. 1368 in Dominica sacrum corpus prope auroram positum fuit in parva capella, cui nomen *Del - feretro* extra Tolosam, ut praeceperat Summus Pontifex, ubi Ludovicus Andegavensium Dux, Caroli Galliarum regis frater, illud reverenter excepit, cum comitatu nobilium et ecclesiasticorum; turba universa erat centumquinquaginta hominum millia; faces decem mille et ultra, ut vetus chronista refert.

Postea Generalis magister, ut Pontificis jussa faceret, Lutetiam Parisiorum se contulit, et pretiosissimum donum, brachium D. Thomae regi detulit. Qui cum tota regia domo Clero et

(1) Raymund. Hugo, in hist. transl. Corp. D. Thomae, cap. II, apud Bolland.

(2) Urban. V in hac Bulla apud Montem Flasconem XI. Kal. Jul. Pontificatus ejus an. VI.

Universitate illud in templo S. Genovefae genibus flexis devote accepit. Cardinalis Bellovacensis ad conventum fratrum Praedicatorum detulit, et rex ipse in quadam ejus Ecclesiae capella, quam regiam dixit, collocavit.

Hanc Galliae fortunam Hispania invidit, sed nonnisi pauca fragmenta sacri corporis pluribus vicibus obtinuit. Neapolis, tanti viri patria impetravit a Capitulo et a Communitate Tolosana brachii sinistri os integrum. Anno vero 1628. magnificum sepulcrum Sancto excitavit Capitulum Tolosanum, et in capsa argentea ejus ossa reposuit. Habita est solemnis processio, cui interfuit Archiepiscopus Tolosanus,, et Henricus Borbonius princeps Condaeus, qui in perystilio Ecclesiae fratrum Praedicatorum sacrum corpus summa cum veneratione excepit.

Verum augustum hoc templum a Raymundo Fulgensi Archiepiscopo Tolosano anno 1232 aedificatum, temporum iniquitate in diversorium vilium animalium conversum est. Anno 1790 quo per decretum a claustris suis exturbati fuerunt religiosi Ordines, communi fato etiam Dominiciani obnoxii fuerunt. Quare in praecipiti et luctuoso casu per tempus eis non licuit arcam et ossa S. Doctoris in tuto reponere.

Nisi quod duo fratres, qui soli ex tam numerosa familia supererant, petierunt facultatem ab intruso Episcopo Dioecesano transferendi sacrum corpus in Basilicam S. Saturnini, ad reformatam religionem spectantem. Schismaticus Episcopus, processione indicta, ausus est hanc translationem solemni pompa facere die 27 febr. anno 1794. Arca in templum deducta, argenteis laminis spoliata, in obscuro angulo criptarum S. Saturnini collocata est. Postea reseratis templis, super altare reliquiae positae sunt. Denuo bis recognitae; anno 1807, et anno 1825. Caput locatum in busto, quo Sanctus repraesentatur, defertur quotannis die Pentecostes, in tam magnifica ac solemni processione, quam ipsa Roma caput Catholici mundi Tolosae invidet. Corpus vero in arca lignea deaurata conditum, quiescit in summitate Crucis vastae Basilicae ejusdem Neapolitanae Ecclesiae, in S. Spiritus sacello. Cingulum autem S. Thomae Vercellis in Ecclesia PP. Praedicatorum veneratur, quibus illud donasse creditur Joannes Vercellensis Ordinis Generalis magister, eo ipso anno electus, quo D. Thomas e vita excessit (1).

Sed hi sacris ejus reliquiis delati fuerunt honores. Quis vero referat testimonia amplissima quibus ejus memoria concelebrata fuit? Nam Pius V. anno 1567 eum Quintum Ecclesiae Doctorem dixit. Clemens VIII anno 1603 in Diplomate Pontificio ad Neapolitanos, qui statuerant adjungendum ceteris Patronis suis, ipsum vocat divinae voluntatis Angelicum interpretem. Paulus V anno 1607, splendidissimum Catholicae fidei athletam, cujus honorem et venerationem magis in dies augeri plurimum in Domino gaudebat. Quid vero Academiae? Audiamus celebriores.

(1) Ad extendendam laudabilem hanc devotionem erga cingulum Sancti Thomae Aquinatis, cujus contactu, plura a Deo cujusvis aetatis ac sexus hominibus beneficia collata sunt, et ad praebendum juventuti Christianae novum auxilium ad castitatem servandam, *cujus praelia sunt duriora inter omnia certamina*, ut ait Augustinus, Serm. 250, de Temp., cum auctoritate Sedis Apostolicae, et licentia Ordinariorum instituta est peculiaris societas, vocata *Militia Angelica*, sub protectione Ss. Virginis et S. Thomae. Primo probata fuit per breve Innocentii X diei 21 Martii an. 1654 directum ad Doctores Lovanienses. Post multos annos Innocentius XI novum breve dedit ad Fratres Praedicatores Venetiarum, et Innocentius XII ad Fratres Praedicatores Cesaraugustae in Hispania. Professores Regii qui cathedras tenent D. Thomae in universitate Tolosana a Benedicto XIII anno 1725 similem Bullam impetrarunt pro discipulis suis, qui ut facilius pietatem cum studio conjungerent qualibet hebdomada conveniebant apud Fratres Praedicatores, ut societatis suae exercitiis vacarent, seque ad mutuum amorem excitarent, magistrum imitati, ad cujus sepulcrum partem suarum precum fundere solent. Idem Benedictus XIII post renovatas suorum Praedecessorum Indulgentias, quibus liberaliter *Militiam Angelicam* ditaverant, hanc perpetuo univit cum illa quae Barcinone stabilita est in Ecclesia S. Catharinae martyris, iisdemque gratiis ac privilegiis exornavit, a Sixto V et Paulo V huic concessis. Denique laudatus Summus Pontifex facultatem fecit Superiori Generali Ordinis S. Dominici, fundandi hanc societatem ubicumque opportunum judicaverit, *quo sic Angelico S. Thomae lacte pasti ac nutriti Confratres, castitatis donum, Deo dante, felicius tueantur aut consequantur amissum.* (Sunt verba Bullae *Pretios.* §. 11.)

Facultas Parisiensis vocat D. Thomam *Ecclesiae lumen, fontem Doctorum, candelabrum insigne ac lucens, per quod omnes, qui vias vitae, et scholas doctrinae sanae ingrediuntur, lumen vident.* Tolosana juxta Urbani V admonitionem, *doctrinam S. Thomae tamquam benedictam, et catholicam sectatur.* Salmanticensis solemni Sacramento adstringit professores alumnosque suos ad eam omnino tenendam. Lovaniensis, *Augustinum et Thomam ut Patronos et Magistros agnoscit, eorumque dogmata tamquam inconcussa, tutissima semper sequenda, impense reverenda suscipit ac profitetur.* Celeberrima vero societas Jesu, ait Natalis Alexander in Paneg. S. Thomae, *nefas existimavit non sequi doctrinam a Jesu approbatam.* Quare in Constitutionib. PP. Societat. part. 5, cap. 14, §. 2, sic praecipitur: *in theologia legetur vetus et novum Testamentum et doctrina Scholastica S. Thomae.* Idem sancitum est in comitiis Generalibus anni 1594: *doctrinam S. Thomae in theologia scholastica tamquam solidiorem, securiorem magis, et consentaneam constitutionibus sequendam esse a Professoribus, etc.* Nec aliter locuti sunt in suis litteris Praepositi Generales Societatis, Claudius Aquaviva an. 1613, et Mutius Vitellescus an. 1617. Sed quid dico de societate Jesu? Porro nullus est hodie inter religiosos Ordines, nullus inter theologos qui D. Thomam ut proprium Doctorem, sequi non glorietur (1). Sed qui ejus sequimur doctrinam, imitemur quoque pietatem, memores sententiae Gregorii Magni lib. 15 Moral. quam prae oculis habens Angelicus viam sibi ad aeternam beatitudinem communivit: *Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habeat.*

(1) Quando fides in novum orbem penetravit, et agebatur de Universitate studiorum in urbe *Quito* fundanda, Innocentius XI per Bullam datam anno 1681 die 23 Julii, quatuor theologicas cathedras ibi institui concessit, sed eo pacto, ut Professores D. Thomae doctrinam traderent et explicarent, tam conformem SS. Patrum traditioni et Ecclesiae universalis Decretis. Hinc merito scribebat Petrus Annatus in Apparatu ad Positivam Theologiam lib. 4, art. 43: *Est S. Thomae doctrina* quasi terribilis castrorum acies ordinata, *sub cujus vexillo militant omnes ubique Gentium e Schola Theologi, ex pulpito Oratores Sacri, ex Tribunali Sacro Sacramentorum Ecclesiae ministri, e suo recessu omnium Ordinum Religiosi, e Clero graduum omnium Clerici, Societates, Congregationes, Coetus Ecclesiastici cuncti, Scholae, gymnasia, Academiae denique Theologicae pugnant ubique omnes ad debellandos quoscumque fidei ac Religionis hostes, triumphandumque de infernali in Ecclesiam rugiente leone.*



CATALOGUS PRAECIPUARUM EDITIONUM

OPERUM D. THOMAE AQUINATIS.

OPERA OMNIA fol. Romae, jussu S. Pii V. Pont. Max. ejusque impensa edita apud heredes Antonii Baldi, et Joannis Osmarini, Voll. 17, 1570. Cura hujus editionis demandata est P. Vincentio Justiniani Generali Ord. Praed. postea Cardinali, et Thomae Manriquez, Magistro Sacri Palatii, pluribusque aliis ejusdem ordinis theologis simul collaborantibus, ut expurgata undique, prorsusque splendida redderetur. Ex commentariis Cardinalis Cajetani, expresso ordine Pii V fuerunt aliqua explosa: amotis quoque ex iisdem Commentariis, atque expunctis omnibus locis, quae post Decreta Tridentinae Synodi, lectorem poterant tenere dubium, aut suspensum: *quae videlicet, vel ipse Commentator vivens emendaverat, et, si viveret, emendasset*, ait in Prologo Thomas Manriquez.

— Venetiis, an. 1592 apud Dominicum Nicolinum, totidem voluminibus ad Romanam plane efformata.

— Antverpiensis, (Quietifius mavult Coloniensem dicere) an. 1612, tom. 18, in fol. apud Jo. Keerbergium, ad Romanam fideliter expressa, cura et studio Cosmae Morelles, Valentini, Ordinis Praedicatorum Professoris theologi; in qua tomo ultimo quaedam spuria sunt addita, quae Thomam auctorem non agnoscunt.

— Parisiensis, curantibus Joanne Nicolai, Cosma Morelles, Antonio Mallet, et Petro Pellicano, Ordinis Praedicatorum. Sumptibus Societatis Bibliopolarum, 1660 tom. 23. Non valde emendata.

— Veneta II, apud Joseph Bettinelli cum admonitionibus praeviis in singula opera P. Jo. Franc. Bernardi M. de Rubeis, 1745 Voll. 28, in 4.° Editio optime illustrata, et maxime ad usum accommodata.

SUMMA THEOLOGICA 1485, Basileae, quae est prima, Summae totius editio Voll. 4. Ven. an. 1489 die 24 Dec. gothicis characteribus per Antonium de Strata de Cremona. Recusa ibidem 1505, 1509. 1588, 1594. Ab Hagueneau, et a Noblouch an. 1510,

Lugd. 1520, 1541, 1547, 1548, 1581, 15 8, 1624, 1655.

— Venet. 1494. Octavianus Scotus Voll. 4., 1. est anni 1494., 4 anni 1501.

— Coloniae Agrippinae, dilucidata per Theodoricum de Susteren, fol. 1499.

— Antverpiae, 1575, cura Augustini Hunnaei Doctoris Lovaniensis.

Hic Machliniae natus, anno 1521, fuit Lovanii Theologiae Regius Professor. Gregorius XIII hunc unum elegit qui Sanctorum Patrum scripta, ac praesertim Gregorii Magni, e Manuscriptis emendata in lucem daret. Plura scripsit, ac pracipue sunt memoranda ejus *Axiomata de Sacramentis Ecclesiae e Summa D. Thomae.* Conclusiones quoque ad singulos Summae Theologicae Angelici Doctoris Articulos elaboravit, non sine magna studiosorum utilitate, quae iterum prodierunt in editione facta anno 1585 in aedibus populi Romani 4 voll, quasque suae editioni inseruit P. Nicolai, licet interdum reformatas. Tales in nostram recipi voluimus. Decessit Hunnaeus Lovanii, Praeses major Theologorum Collegii et in D. Petri Canonicus, anno 1578. (Vid. *Pauli Freheri* Theatr. Viror. eruditione claror. Norimbergae, 1688.)

Romae, 1619 ex recensione Gregorii Donati Ord. Praed. sumptibus Andreae Brugiotti, apud Bartholomaeum Zanettum. Tom. XII, in 12. In hac editione plura errata, quae non vidit, aut non adverterat Garcias, correcta sunt et expurgata.

Eadem recusa est Colon. Agrippinae, typis Corn. ab Egmond, 1639 voll. XII in 12, et 1640. Tom. V in 4." Sub hoc ementito nomine latebant celebres typographi Amstelodamenses Elzevirii, quoties pro Catholicis libros imprimebant.

Parisiis, sumptibus Dionysii Moreau ann. 1647-1652 opera Theologor. Lovan. repurgata mendis. Lugduni, an. 1677.

— Parisiis, apud Societatem, 1663. Voll. 4. per R. P. F. Joannem Nicolai, ejusdem Ordinis alumnum ac in Parisiensi facultate Sacrae Theologiae Professorem. Editio minutis characteribus expressa, duabus columnis partita, et notis marginalibus intertextis illustrata. Haec inter Parisienses editiones P. Nicolai optima habetur. Porro edidit Nicolai Summam Theologicam anno 1657, et 1659; tum anno 1669 opera omnia: dein anno 1689, hoc est sexdecim ab excessu ejus, iterum Summa Theologica prodiit Parisiis cum ejusdem notis.

Tandem editio Nicolai repetita est Lugduni, sumptibus Anisson, et Posuel anno 1701 et 1702.

— Romae (sed verius Bassani, in Officina Remondiniana) an. 1773, 10 Voll. fol., cum Commentariis Thomae de Vio Cardinalis Cajetani, et Elucidationibus P. Seraphini Capponi a Porrecta.

— Patavii, anno 1698 ex typogr. Seminarii, quinque voluminibus in folio. In hac praeclara editione reperiuntur in unum collecta, quae singulas commendare possent, magna adhibita est industria in erroribus corrigendis, in testimoniis Summorum Pontificum, Conciliorum, Sanctorumque Patrum, aliorumque Scriptorum, ad suos fontes revocandis, in veris lectionibus suis locis restituendis, quas olim Franciscus Garcias ex Tarraconensi praesertim Codice sumpsit; si quae variae occurrebant D. Thomae menti, ac doctrinae contextui consonae, ea in textu retenta est, quae convenientior credebatur: in marginem alia, alio charactere rejecta. Si quae demum suppleri aliquando oportuit, quae desiderabantur, haec asterisco, vel parvulae crucis signo adnotata sunt, ut a germano S. Doctoris textu adscititia distinguerentur; alia, utpote superflua praetermissa.

Iterum, Patavii, typis ejusdem Seminarii an. 1712 in duodecim distributa volumina in 12. In hac editione adhuc major diligentia, quam in prima Patavina adhibita est. Est etiam ad usum valde commoda, nec obvia nostris temporibus, adeo ut qui ejus exemplum possident, maxime carum habere debeant. Dolet tamen P. *Jo. Franc. Bernardus De Rubeis* (1), in hac editione praetermissas fuisse Cruces, lineolas, asteriscos, ubi supplementa occurrunt. Item aegre fert aliqua in his Patavinis editionibus extare menda, quae diligentioribus curis detergenda fuissent. Quare, subdit, emendatiorem, purioremque curari posse editionem, correctiones evincunt propositae a *Thoma Madalena* Ordinis Praedicatorum. natione Hispano, Provinciae Aragoniae alumno, Conventus Alcanitiensis Priore. Opusculum editum est a Viro Cl. *Caesaraugustae, apud Heredes Emmanuelis Roman, Universitatis typographi, an.* 1719. Titulus operis est hic: *Crisis Thomistica, et novissima litteralis emendatio Summae Theologicae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis adjicienda.... juxta antiqua volumina manuscripta, quae Divus Vincentius Ferrerius tradidit Conventui Alcagnicii Ordinis Praedicatorum.* Nemo laude plurima non celebret *Madalenae* studium. Nam plures in ejus opusculo aut emendationes, aut lectiones variae prostant ex codice illo Alcanitiensi desumptae, quibus aut expurgari mendis potest Summae Theologicae textus, aut si quando involutus et obscurus apparet, clarior atque nitidior reddi. Sed non in eo fortasse commendandus est, ait laudatus *De Rubeis*, quod Patavinam editionem quae, ut ipse manifestat, *in ejus venerat manus*, praetermiserit, atque errores, qui in eadem correcti habentur, iterum sub oculos corrigendos ponat.

Haec Patavina editio anni 1712 pluries ibidem typis Seminarii vulgata est, iisdem formis sequentibus annis. Sed minus nitide, et correcte.

— Parisiis, an. 1846, accurante J. - P. Migne, qui est primus Patrologiae Tomus. Magnis laudibus efferri debet tantus doctissimi editoris conatus, qui nec labori parcens, nec impensis, completum Patrologiae cursum, hoc est omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum, qui ab aevo Apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt, opera, juxta seriem chronologicam recudit. Textus Summae Theologicae est emendatissimus.

— Parisiis, 1853, juxta editiones accuratissimas inter se collatas, per quam diligenter emendata; Scripturarum, Conciliorum, ac Decretorum testimoniis ornata; notis historicis, dogmaticis et grammaticis continenter illustrata; omnibus elucidationibus ad res aetate nostra controversas, aut ad mores, aut ad disciplinam spe-

(1) In dissertatione praevia De praecipuis Summae Theologicae editionibus, cap. III.

citantibus amplificata; et octo indicibus copiosissimis ad usum praedicatorum et scholarum maxime accomodatis aucta, curante DRIOUX, Auctore cursus completi historiae, geographiae et litteraturae, Membro societatis litterariae Universitatis Catholicae Lovaniensis. Adjiciuntur tabulae Analyticae, quae occurrunt in editionibus PP. Nicolai, et De Rubeis; item Lexicon vocabulorum scholasticorum, et difficilium formularum quae in Summa reperiuntur. Opus dedicatur Episcopo tunc Lingoniensi, nunc Atrebatensi, cum approbationibus Cardinalis Archiep. Turonensis, aliorumque Gallicanae Ecclesiae Episcoporum. Editori stimulos addidit ad utilem hunc laborem aggrediendum R. P. Lacordaire Ord. Praedic.

Haec editio absolvetur XV voll. in 8., quorum aliqua, ut fertur, jam prodierunt in lucem. Ego hactenus non vidi nisi primum volumen. Editio satis nitida est. Textus valde correctus, et habet ad frontem Gallicam interpretationem. Praeclarus auctor D. Thomae sensum assecutus est, ut mihi videtur, et ejus latinitatem probe intellexit; hinc vitare novit logomachiam et obscuritatem, quod est fere commune eorum vitium, qui scriptorum veterum libros in linguas vernaculas vertunt, et maxime in illo pertimescendum erat, qui primus tanti operis litteralem versionem dedit. Nam licet aliis temporibus plures in Gallia versiones Summae Theologicae factae fuerint, nulla tamen ob fidelitatem erga textum scrupulose servatam, est cum ista comparanda. Praemisit editor doctam introductionem in qua disputat *de Summa D. Thomae celeberrimisque ejus scriptis; de auctoritate doctrinae ejusdem; de utilitate studii Summae quoad controversias actuales*. Addidit suae editioni perutiles Hunnaei Conclusiones, et paucas notas, breves, sed momentosas ad Angelici mentem explanandam. Pollicitus est etiam aliquos excursus in philosophiam peripateticam, quos instar Appendicis, ad calcem voluminum dabit, quoties opportunum existimaverit. Quapropter hanc editionem maxime utilem fore judicamus omnibus Theologiae cultoribus, ac praesertim tyronibus Gallicanae Ecclesiae.

SUMMAM in compendium redactam hebraice vertit R. *Jacob* Isaaci filius *Zahalon*, Judaeus Ferrariensis et medicus, sed nondum est typis vulgata. Vide *Wolfii* biblioth. Vol. 1, p. 596.601. Hiacynthus Ruggieri expressit summam latinis versibus ita concinnatis, ut solent Itali octono metro. Prodiit opus Ruggerii primum anno 1652 Romae. V. *Crescimbeni* Stor. della Volgar Poesia Vol. I. lib. VI cap. 8.

Sed jam ipso vivente Angelico Doctore facta est versio Summae contra Gentes graeca, et hebraica, cura, ut creditur, *Raymundi de Pennafort*, qui D. Thomae auctor fuit ut hoc opus conficeret, quique illud in alias linguas verti jussit, ut Missionariis inserviret in Conversione Orientalium ad fidem.

Summam vero Theologicam *Maximus Planudes* graecam fecit, et ejusmodi versio manuscripta servatur Romae, in Bibliotheca Vaticana, Parisiis, in bibliotheca nationali; et Venetiis, inter Codices Cardinalis Bessarionis.

Marsilius quoque *Ficinus*, et *Demetrius Cydonius* varia opera S. Thomae in graecum verterunt.

Primam Summae partem hispanice ab Anonymo versam memorant Nicolaus Antonius, in Bibliotheca Hispanica, et P. Jacobus Echard in 2. Anno Scriptorum Ordinis Praedicatorum. Hujus mirabilis operis plures habemus traductiones Armenas, quarum auctior et recentior est ea quae Venetiis vulgata est a D. *Mechitar*, initio saeculi elapsi.

P. Rugli Missionarius e Soc. Jesu Summam induit veste Sinensi, et *P. Magaillans* in eamdem linguam vertit quae scripsit Thomas de Resurrectione mortuorum, ut constat ex *catalogo Patrum Societatis Jesu, qui in imperio Sinarum fidem propagaverunt*. Parisiis, 1686.

Plurium opusculorum D. Thomae versio in Italia facta est. Sed utinam etiam inter nos aliquis surgat, qui opus adhuc intentatum, totius Summae Theologicae versionem simplicem, ac litteralem sibi sumat exornandam. Hoc fuit quoque votum clarissimi inter editores operum D. Thomae *Jo. Franc. Bernardi De-Rubeis*.

SUMMAE PRIMA PARS. fol. sine ulla nota.
Typis Fust, et Schöffer inter 1462 et 1467.
— A Francisco de Neritonio, fol. sine loco Albertus de Stendael, 1473 et 1477. sine ulla nota.
SECUNDAE PRIMA PARS. fol. Moguntiae, 1471, P. Schöffer.
— Fol. Ven. Haibrunn, 1478.
— Fol. Venet. Barthol. Blavius et Andreas Torresanus 1483.
SECUNDA SECUNDAE, sine ulla nota fol. typis Mentellini. In aliquibus exemplaribus manu notatum est ann. 1466.
— Fol. Moguntiae, apud Petr. Schöeffer.
— Fol. 1472 sine ulla nota.
— Fol. Romae. Uld. Gallus, et Simon de Luca. 1474.
— TERTIA PARS. fol. sine ulla nota.
— fol. Venet. Joh. de Colonia 1477.
— QUARTA PARS. fol. Ven. Nicolaus Jenson, 1480.
QUAESTIONES SECUNDI LIBRI SECUNDAE PARTIS, a fr. Ludov. de Cremona 4.° Mantuae, sine anno. (Creditur 1472 circiter.)
SUMMA DE ARTICULIS FIDEI, 4.°, sine ulla nota cum scutis Fust. et Schöeffer, circa annum 1460.
— Romae. Barth. Gundilbech. 1476.
DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI, fol. sine ulla nota et fol. Romae, Pannartz, 1475 et 4. Romae, Schurener, 1475, et fol. Coloniae, Koelloff, 1475 et fol. Ven. Hailbrun. 1476. et fol. Ven. Nic. Ienson, 1480.
QUODLIBETAE QUAESTIONES, fol. sine ulla nota. Typis Georgii Laver.
— ex recensione Francisci Veneti, fol. sine ulla nota. Editio saec. XV.
— ex eadem, fol. Coloniae, Arnoldus Therhoernen 1471.
— fol. Norimb. Andr. Fisner etc. 1475.
— fol. Ulmae, Jo. Zeiner, 1475.
— fol. Ven. Jo. de Colonia. 1476.
QUATRISCRIPTUM IN LIBROS MAGISTRI SENTENTIARUM, fol. Moguntiae, Petrus Schöeffer, 1469.
— fol. Ven. Jenson. 1481.
IN LIBROS SENTENTIARUM, fol. Coloniae, Henr. Quentel. 1481.
SUPER I ET II SENTENTIARUM, fol. Ven. Octav. Scotus, 1498.
SUPER III SENTENTIARUM, fol. Coloniae, Jo. Moelloff, 1476.
— fol. Ven. Octav. Scotus, 1501.
SUPER IV. SENTENTIARUM, fol. Ven. Leo. Wild. de Ratisbona, 1478.
— fol. Ven. Nic. Jenson, 1481.
— fol. Coloniae, Henr. Quentel, 1480 et fol. Ven. Octav. Scotus, 1497.
PHYSICORUM libri VIII. fol. Ven. 1480.
De Corruptione et Generatione, 4. Papiae, Martinus de la Valle 1488.
Metaphisycorum libri XII., fol. Papiae franc. de Ghirardenghis. 1480.
De Ente et Essentia, 4.° Ven. 1496 et Papiae, 1498.
De Anima, fol. Ven. 1480.
Logicorum et fallaciarum, fol. Ven. Rayn. de Noviomago, 1481.
Commentaria in libros Aristotelis de Anima et Unitate intellectus, 4.° Colon. 1480.
— fol. Papiae, Martinus de la Valle, 1488.
Auctoritates Veteris et novi Testamenti, fol. Colon. Arnoldus Tehornen, 1475.
— fol. Bonon., Azzoguidus XI Mart. 1475.
Glossa in IV Evangelia, fol. Norimb. Aur. Koburger 1474.
Super epistolas D. Pauli, fol. Bon. 1481.
Postilla in Job. fol. Folingae, Conr. Fyner, 1474.
Pugnantium locorum Conciliationes fol. Col. 1480.
Opuscula, fol. Mediolani, fratres de Bonaso 1488.
De Arte praedicandi, fol. 1475. Cum figura xylographica.
— 4. Memminguae, Albertus Kunne. 1485,
De Humanitate Christi. 4. Leyd. 1484.
De malo. fol. Arnold. Therhoernen, sine ulla nota. hic fuit typographus Coloniensis.
Tractatus de Judaeis ad petitionem comitissae Flandriae fol. sine ulla nota. Haec editio tribuitur Joanni Schuzler typographo Augustano.

Interpretatio compendiariae scripturae codicum, qui passim citantur.

Cod. Alcan.,	codex Alcanitiensis
— Camer.	— Cameracensis
— Tarrac.	— Tarraconensis
— Colon.	— Coloniensis
— Rom.	— Romanus

SANCTI
THOMÆ AQUINATIS
SUMMA THEOLOGICA
PARS PRIMA.

PROLOGUS.

Quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire (secundum illud Apostoli 1 ad Corinth. 3, 1: Tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi non escam), *propositum nostrae intentionis in hoc opere est ea quae ad christianam religionem pertinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.*

Consideravimus namque hujus doctrinae novitios in iis quae a diversis scripta sunt plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Haec igitur et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentia divini auxilii ea quae ad sacram doctrinam pertinent breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

QUAESTIO PRIMA.
DE SACRA DOCTRINA, QUALIS SIT ET AD QUAE SE EXTENDAT.

(*In decem articulos divisa.*)

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina qualis sit, et ad quae se extendat.

Circa quae quaerenda sunt decem: 1.° De necessitate hujus doctrinae; 2.° utrum sit scientia; 3.° utrum sit una, vel plures; 4.° utrum sit speculativa, vel practica; 5.° de comparatione ejus ad alias scientias; 6.° utrum sit sapientia; 7.° quid sit subjectum ejus; 8.° utrum sit argumentativa; 9.° utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus; 10.° utrum Scriptura sacra hujus doctrinae sit secundum plures sensus exponenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. — (2-2, *qu.* 2, *art.* 3, *et* 4; *et* 1 *prol. art.* 2; *et* 1 *contra Gent., cap.* 4, *et* 6; *et Ver. quaest.* 14, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quae supra rationem sunt homo non debet conari, secundum illud Eccli., 3, 22: *Altiora te ne quaesieris.* Sed ea quae rationi subduntur sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Praeterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in disciplinis philosophicis, et etiam de Deo; unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per Philosophum (in 6 Metaph. com. 2). Non fuit igitur necessarium praeter philosophicas (1) disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed contra est quod dicitur 2 ad Timoth., 3, 16: *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum, ad justitiam.* Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae. Utile igitur est praeter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

Conclusio. Ut homo consequi posset aeternam salutem, praeter philosophicas disciplinas, quae naturali lumine acquiruntur, aliquam doctrinam per revelationem de iis quae hominis captum excedunt et nonnullis etiam aliis quae humana ratione investigari possunt, extare fuit necessarium.

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. 64, 4: *Oculus non vidit Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Finem autem oportet esse praecognitum hominibus qui suas intentiones et actiones debent ordinare in

(1) Ita edit. Rom. et Paris. Nicolai. Patav., *physicas*; sic etiam infra saepius.

finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam quae rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet ea quae sunt altiora hominis cognitione non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem: unde et ibidem (Eccli. 3, 25) subditur: *Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi.* Et in hujusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum, quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, idest, a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet differt, secundum genus, ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.

ARTICULUS II.

Utrum sacra doctrina sit scientia. — (*3 dist. 33, quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 4; *et* 1 *Sentent., prol. art.* 3, *quaest.* 2; *et Verit. quaest.* 14, *artic.* 9, *ad* 3; *et Boet. tract.* 1, *quaest.* 2, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur; *non enim omnium est fides*, ut dicitur 2 Thessal. 3, 2. Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Praeterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahae, Isaac et Jacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est quod Augustinus dicit (14 de Trin. cap. 1, a med.): *Huic scientiae attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.* Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam; ergo sacra doctrina est scientia.

Concl. Sacra doctrina est scientia, ex principiis superioris scientiae, quae Dei et Beatorum propria est, derivata.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et hujusmodi: quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et Beatorum. Unde, sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod principia cujuslibet scientiae vel sunt nota per se vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae; et talia sunt principia sacrae doctrinae, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod singularia traduntur in sacra doctrina non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura, seu doctrina.

ARTICULUS III.

Utrum sacra doctrina sit una scientia.
(*Infr., art.* 4, *et* 1 *pr., art.* 2, 3 *et* 4, *c., et* 3, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia. Quia, secundum Philosophum (in 1 Posteriorum text. 43), *Una scientia est quae est unius generis subjecti.* Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subjecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Praeterea, in sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Hujusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed contra est quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia; dicitur enim Sap. 10, 10: *Dedit illi scientiam sanctorum.*

Concl. Cum omnia considerata in sacra doctrina sub una formali ratione divinae revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti; puta, homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visus. Quia igitur sacra Scriptura, seu doctrina (1), considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, art. praec., omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae: et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo; sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet inferiores potentias, vel habitus diversificari circa illas materias quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali: sicut objectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde

(1) Ita codex Alcanitiensis, adnotante Thoma Magdalena in Crisi Thomistica anno 1719 Caesaraugustae typis edita. Al. deest, *seu Doctrina*.

sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una simplex omnium.

ARTICULUS IV.

Utrum sacra doctrina sit scientia practica.
(Inf. art. 5, c.; et 1 prolog., art. 3, quaest. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica. *Finis* enim *practicae est operatio,* secundum Philosophum (in 2 Metaphys. text. 3). Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Jacob. 1, 22: *Estote factores verbi, et non auditores tantum.* Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Praeterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quae est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum, et aedificativa de aedificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

Concl. Tametsi sacra Theologia, altioris ordinis scientia, sit practica et speculativa, eminenter utramque continens; speculativa tamen magis est quam practica.

Respondeo dicendum, quod sacra doctrina, ut dictum est, art. praec., una existens se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia; unde, licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit. Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis. — (1-2, *quaest.* 66, *art.* 5, *ad* 3; *et* 1 *prol. art.* 1; *et* 2 *cont., c.* 4, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiae. Sed aliae scientiae, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cujus principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliae igitur scientiae videntur ista digniores.

2. Praeterea, inferioris scientiae est a superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis; dicit enim Hieron. in ep. 84 (quae incipit *Sebesium nostrum,* declinando ad fin. illius) ad Magnum, oratorem urbis Romae, quod *doctores antiqui in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos respersrunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam Scripturarum.* Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est quod aliae scientiae dicuntur ancillae hujus, Prover. 9, 3: *Misit ancillas suas vocare ad arcem.*

Conc. Sacra doctrina omnium scientiarum simpliciter dignissima est, quae omnes speculativas, ut speculativa; et omnes practicas, ut practica, longe excedit.

Respondeo dicendum, quod, cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas, quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque haec scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare; haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his quae sua altitudine rationem transcendunt. Aliae vero scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est quae ad ultimiorem finem ordinatur (1), sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinae, in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam esse quoad nos minus certum propter debilitatem (2) intellectus nostri, *qui se habet ad manifestissima naturae sicut oculus noctuae ad lumen solis,* sicut dicitur in 2 Metaphys. Unde dubitatio quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est quam certissima cogitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in 11 de Animal. (Lib. 1, de Partibus animalium, cap. 5, in princ.).

Ad secundum dicendum, quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, et civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae (3), cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.

(1) Ita codex Alcan. Al.: *Quae ad ulteriorem finem non ordinatur;* item: *Quae ad altiorem finem ordinatur.*
(2) Al., *debilitate.*
(3) Al., deest *scientiae.*

ARTICULUS VI.

Utrum haec doctrina sit sapientia. — (1 *prol., artic.* 3, *quaest.* 3, *et* 2 *prol., princ.; et* 1 *cont. cap.* 4, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod haec doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina quae supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiae, quia *sapientis est ordinare,* et non ordinari (1 Metaph. c. 11, in prooem.). Sed haec doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet, art. 2, huj. quaest. Ergo haec doctrina non est sapientia.

2. Praeterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum; unde et caput dicitur scientiarum, ut 6 Ethic. patet (cap. 7, paulo a princ.). Sed haec doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur; sapientia autem per infusionem habetur; unde inter septem dona Spiritus sancti connumeratur, ut patet Isa. 11. Ergo haec doctrina non est sapientia.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 4, 6, in principio legis: *Haec est nostra sapientia et intellectus coram populis.*

Concl. Sacra doctrina, cum de Deo determinet ut est altissima causa, inter omnes sapientias humanas, non solum in genere aliquo sed simpliciter, est maxime sapientia.

Respondeo dicendum, quod haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare, et judicare, judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere aedificii artifex qui disponit formam domus dicitur sapiens et architecton respectu inferiorum artificum qui dolant ligna vel parant lapides; unde dicitur 1 Cor. 3, 10: *Ut sapiens architector fundamentum posui.* Et rursus in genere totius humanae vitae prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem; unde dicitur Proverb. 10, 23: *Sapientia est viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur; unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum (de Trinit. lib. 12, cap. 14, parum a princ.). Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), ut dicitur Rom. 1, 19: *Quod notum est Dei manifestum est illis;* sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem hujus scientiae cognitio est quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiae repugnans totum condemnatur ut falsum. Unde dicitur 2 Corinth. 10, 4: *Consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.*

Ad tertium dicendum, quod, cum judicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum judicandi dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis: sicut qui habet habitum virtutis, recte judicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur; unde et in 10 Ethic. (c. 5, parum ante fin. et lib. 3, cap. 4) dicitur, quod *virtuosus est mensura et regula actuum humanorum.* Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quae ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud 1 Cor. 2, 15: *Spiritualis* homo *judicat omnia,* etc.; et Dionysius (cap. 12 de divin. Nom. part. 1) dicit: *Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina.* Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam secundum quod per studium habetur, licet ejus principia ex revelatione habeantur.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus sit subjectum hujus scientiae. (1 *prol. art.* 4; *et* 3, *Met. lect.* 6.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit subjectum hujus scientiae. In qualibet enim scientia oportet supponere de subjecto quid est, secundum Philosophum (in 2 Posteriorum non procul a princ.); sed haec scientia non supponit de Deo quid est: dicit enim Damascenus (lib. 3 de orth. Fid. cap. 24): *In Deo quid est, dicere impossibile est.* Ergo Deus non est subjectum hujus scientiae.

2. Praeterea, omnia quae determinantur in aliqua scientia comprehenduntur sub subjecto illius scientiae. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subjectum hujus scientiae.

Sed contra, illud est subjectum scientiae de quo principaliter est sermo in scientia. Sed in hac scientia principaliter fit sermo de Deo: dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subjectum hujus scientiae.

Concl. Cum omnia quae tractantur in sacra doctrina considerentur sub ratione Deitatis per revelationem cognoscibilis, Deus est illius subjectum.

Respondeo dicendum, quod Deus est subjectum hujus scientiae. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata; unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum et totius scien-

tiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.

Quidam vero attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiae; vel res et signa, vel opera reparationis, vel totum Christum, id est, caput et membra; de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen in hac doctrina effectu ejus, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur; sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia quae determinantur in sacra doctrina comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

ARTICULUS VIII.

Utrum haec doctrina sit argumentativa. — (1. *prol. art.* 5; *et* 1 *cont., cap.* 3, *et* 8; *et Boet. Trin. quaest.* 3, *art.* 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod haec doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius (in lib. 1 de Fide cathol. c. 5, non longe a fin.): *Tolle argumenta ubi fides quaeritur.* Sed in hac doctrina praecipue fides quaeritur; unde dicitur Joan. 20, 31: *Haec scripta sunt ut credatis.* Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Praeterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati; nam *locus ab auctoritate est infirmissimus*, secundum Boetium (ex comm. super Topica Cic., lib. 6, non procul a fin.). Si etiam ex ratione, hoc non congruit ejus fini; quia, secundum Gregorium (hom. 26 in Evang., in princ.), *Fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum.* Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. 1, 19 de episcopo *amplectente eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.*

Concl. Licet sacra doctrina, sicut aliae scientiae, ad sua principia probanda non argumentetur, contra tamen negantes illa procedit; vel ex concessis illos redarguendo vel eorum apparentes rationes dissolvendo; ex principiis tamen ad conclusiones argomentatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis, ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum; sicut Apostolus, 1 ad Cor. 15, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est, in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinae, eo quod principia hujus doctrinae per revelationem habentur. Et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinae; nam, licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit 2 ad Cor. 10, 5: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt, sicut Paulus, Act. 17, 28, inducit verbum Arati, dicens: *Sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus.* Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie et ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum Doctorum Ecclesiae quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi si qua fuit aliis Doctoribus facta. Unde dicit Augustinus (in epistola ad Hieronymum 19, cap. 1, prop. fin.): *Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissime credam. Alios autem ita lego ut, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem quod ipsi ita senserunt* (vel *scripserunt*).

ARTICULUS IX.

Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris. — (1 *prol. art.* 5, *et dist.* 34, *quaest.* 3, *art.* 1 *et* 2; *et* 3 *cont., cap.* 150; *et Trin. art.* 8; *et quol.* 4, *quaest.* 1; *et opusc.* 60, *cap.* 11, *fin.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimae doctrinae non videtur

competere huic scientiae, quae inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est, art. praec. Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiae.

2. Praeterea, haec doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem; unde et manifestatoribus ejus praemium promittitur, Eccli. 24, 21: *Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt.* Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo convenit huic doctrinae divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Praeterea, quanto aliquae creaturae sunt sublimiores tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquae ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis; quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est quod dicitur Osee 12, 10: *Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus Prophetarum assimilatus sum.* Tradere autem aliquid sub similitudine est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

Concl. Sacra doctrina cum cunctis hominibus communiter proponatur, in ea metaphoris et corporalibus similitudinibus divina exponi maxime conveniens est.

Respondeo dicendum, quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat; quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium; et hoc est quod dicit Dionysius (2 cap. caelestis Hierarch. circa med.): *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Convenit etiam sacrae Scripturae, quae communiter omnibus proponitur, secundum illud ad Rom. 1, 14: *Sapientibus et insipientibus debitor sum,* ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum, quod poetica (1) utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, sicut jam dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius (cap. 11 cael. Hierar.), sed remanet in sua veritate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, et, per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruantur. Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad excercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium; de quibus dicitur Matth. 7, 6: *Nolite sanctum dare canibus.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut docet Dionysius, (cap. 11 cael. Hierar., non multum remote ante med.), magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia propter hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina, maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilibus excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est quam quid est; et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo veriorem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per hujusmodi divina magis occultantur indignis.

(1) Ita cit. cod., aliis adstipulantibus. Al., *poeta.*

ARTICULUS X.

Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus — (*Quol.* 7, *quaest.* 6, *art.* 1, 2 *et* 3; *et Pot. quaest.* 4, *art.* 1; *et* 4 *dist.* 21, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 1, *ad* 3; *et Gal.* 4, *lect.* 6, *et Corinth.* 3.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem; unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquae fallaciae assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de Utilitate credendi, cap. 3, circ. princ.), quod *Scriptura quae Testamentum vetus vocatur quadrifariam traditur scilicet secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam.* Quae quidem quatuor a quatuor praedictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacrae Scripturae secundum quatuor sensus praedictos exponatur.

3. Praeterea, praeter praedictos sensus invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed contra est quod dicit Gregorius (20 Moral. cap. 1, circa med.): *Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suae more transcendit; quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum* (1), *prodit mysterium.*

Concl. Cum sacrae Scripturae auctor Deus sit, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, ea ipsa doctrina sub una litera plures sensus habet; literalem multiplicem, spiritualem triplicem, videlicet allegoricum, moralem et anagogicum.

Respondeo dicendum, quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cujus potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam ras ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio qua voces significat res pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. illa vero significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus

(1) Al., *textum.*

spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr. 7. Lex vetus figura est novae legis; *et ipsa nova lex*, ut dicit Dionysius (in eccles. Hierar. cap. 5, part. 1), *est figura futurae gloriae*. In nova etiam lege ea quae in capite sunt gesta sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus; secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in iis quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis; prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria est sensus anagogicus. Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit. *Non est inconveniens*, ut dicit Augustinus, 12 Confess. (elicitur ex cap. 18, 19, 20, 24 et 31), *si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.*

Ad primum ergo dicendum, quod multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis; quia, sicut jam dictum est, in corp. art., sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet, sed quia ipsae res significatae per voces aliarum rerum possunt esse signa.

Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus (in epist. cont. Vincentium Donatistam, quae est 48, circa med.). Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

Ad secundum dicendum, quod illa tria, historia, aetiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent; nam historia est, ut ipse Augustinus exponit (loc. dicto in argum.), cum simpliciter aliquid proponitur: aetiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matth. 19. Analogia vero est cum veritas unius Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in 3 suarum Sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum (Id habet in prol. lib. 4 de Sacram., cap. 4).

Ad tertium dicendum, quod sensus parabolicus sub litterali continetur; nam per voces significatur aliquid proprie et aliquid figurative. Nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim, cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum hujusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa; in quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum.

QUAESTIO II.

DE DEO, AN DEUS SIT.

(In tres articulos divisa.)

Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum (art. 7, quaest. praeced.); ad hujus doctrinae expositionem intendentes: 1.° tractabimus de Deo; 2.° de motu rationalis creaturae in Deum; 3.° de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit: 1.° namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; 2.° ea quae pertinent ad distinctionem personarum; 3.° ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam vero divinam, 1.° considerandum est, an Deus sit; 2.° quomodo sit, vel potius quomodo non sit; 3.° considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia, de voluntate et potentia.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum Deum esse sit per se notum; 2.° utrum sit demonstrabile; 3.° an Deus sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deum esse sit per se notum. — *(1, dist. 3, quaest. 1, art. 2; et 3 cont. cap. 10 et 11; et Ver., quaest. 10, art. 12; et Pot., quaest. 7, art. 2, ad 2.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus (in princ. lib. 1 de Fide orthod. cap. 1, et 3), *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*. Ergo Deum esse est per se notum.

2. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis (in 1 Post., cap. 2). Scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen *Deus*, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo majus significari non potest: majus autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde, cum, intellecto hoc nomine *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Praeterea, veritatem esse est per se notum; quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas; Joan. 14, 6: *Ego sum via, veritas et vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum (in 4 Metaphys., text. 9, et 1 Post., text. ult. ad med. illius, et text. 5 circa fin.), circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse, secundum illud psal. 52, 1: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

Concl. Cum Deus sit suum *esse*, et quidnam sit nos lateat, haec propositio, *Deus est*, per se nota secundum se est, licet non quoad nos.

Respondeo dicendum, quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se et non quoad nos, alio modo secundum se et quoa

nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti, ut: Homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subjecto quid sit; propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subjectum propositionis ignorant. *Et ideo contingit*, ut dicit Boetius (in lib. de Hebd. cujus tit. est: *An omne quod est, sit bonum*, circa princip. illius), *quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse.* Dico ergo quod haec propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est; quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit, quaest. 3, art. 4. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse, in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias: quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum, quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus* non intelligit significari aliquid quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum, quod veritatem esse, in communi, est per se notum; sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

ARTICULUS II.

Utrum Deum esse sit demonstrabile. — (*1 cont. cap.* 12, 13 *et* 14; *et Pot. qu.* 7, *art.* 3, *ad* 6; *et opusc.* 2, *cap.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum ad Hebraeos 11. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Praeterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus (lib. 1 de orthod. Fid. cap. 4). Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari Deum esse; primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

Concl. Deum esse, quamvis non a priori, a posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus notiori nobis effectu.

Respondeo dicendum, quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur *propter quid*, et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum, quod Deum esse, et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum, quod, cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse (et hoc maxime contingit in Deo); quia, ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio *quid est* sequitur quaestionem *an est.* Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur, quaest. 13, art. 1, unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

Ad tertium dicendum, quod per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis (1) demonstrari causam esse, ut dictum est, in corp. art.; et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit. — (*1, dist.* 8, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 1 *cont. cap.* 13; *et opusc.* 3, *cap.* 3; *et Verit. quaest.* 1, *art.* 3, 7; *et Pot.* 4, *art.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destrueretur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine *Deus*, scilicet quod sit quoddam bonum in-

(1) *Al.: Ex quocumque effectu manifesto nobis*, etc.

finitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit; quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur Exod. 3, 14, ex persona Dei: *Ego sum qui sum.*

Concl. Necesse est in rerum natura inveniri unum primum ens immobile, primum efficiens, necessarium, non ex alio, maxime ens, bonum et optimum, primum gubernans per intellectum et omnium ultimum finem; qui Deus est.

Respondeo dicendum, quod Deum esse, quinque viis probari potest.

Prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur: nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem, et eodem modo, aliquid sit movens, et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum; quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente; sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum; quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario; quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse: et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est, in isto art. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum; et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaphys. (text. 4). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur (text. eod.). Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc, quod semper, aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente; sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Enchir. (cap. 11, circa princ.), *Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens, et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum, quod cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis; necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio, et voluntas humana; quia haec mutabilia sunt, et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile, et per se necessarium, sicut ostensum est, in corp. art.

QUAESTIO III.

DE DEI SIMPLICITATE.

(In octo articulos divisa.)

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit; non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

1.° Ergo considerandum est quomodo non sit; 2.° quomodo a nobis cognoscatur; 3.° quomodo nominetur.

Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia hujusmodi.

1.° Ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes; 2.° inquiretur de perfectione ipsius; 3.° de infinitate ejus; 4.° de immutabilitate; 5.° de unitate.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° (1) Utrum Deus sit corpus; 2.° utrum sit in eo compositio formae et materiae; 3.° utrum sit in eo compositio quidditatis sive essentiae vel naturae, et subjecti; 4.° utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse; 5.° utrum sit in eo compositio generis et differentiae; 6.° utrum sit in eo compositio subjecti, et accidentis; 7.° utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex; 8.° utrum veniat in compositionem cum aliis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit corpus. — (1 *cont. cap.* 20, *et lib.* 2, *cap.* 3, *princ.*, *et lib.* 4, *cap.* 11; *et opusc.* 2, *cap.* 16 *et* 17.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem: dicitur enim Job 11, 18: *Excelsior caelo est et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura ejus, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.

2. Praeterea, omne figuratum est corpus; cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* figura enim imago dicitur, secundum illud Hebr. 1, 3: *Cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus*, idest, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Praeterea, omne quod habet partes corporeas est corpus. Sed scriptura attribuit Deo partes corporeas; dicitur enim Job 40, 4: *Si habes brachium ut Deus;* et in psalm. 33, 16, et 117, 16: *Oculi Domini super justos*; et: *Dextera Domini fecit virtutem.* Ergo Deus est corpus.

4. Praeterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quae ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo: dicitur enim Isa. 6, 1: *Vidi Dominum sedentem*; et Isa. 3, 13: *Stat ad judicandum Dominus.* Ergo Deus est corpus.

5. Praeterea, nihil potest esse terminus localis *a quo* vel *ad quem*, nisi sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis ut *ad quem*, secundum illud psal. 33, 6: *Accedite ad eum, et illuminamini*; ut *a quo*, secundum illud Jerem. 17, 13: *Recedentes a te in terra scribentur.* Ergo Deus est corpus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 4, 24: *Spiritus est Deus.*

Concl. Cum Deus sit primum movens immotum, ac primum ens, et omnium nobilissimum, impossibile est corpus esse.

Respondeo dicendum, absolute Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra, quaest. 2, art. 3, quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus.

Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim, in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit tempore potentia quam actus; simpliciter tamen actus prior est potentia: quia quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra, quaest. praeced., art. 3, quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia: quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet, quaest. praec., art. 3, Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus: quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo; corpus autem vivum non vivit inquantum corpus; quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud; sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 1, art. 9, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium; unde cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeae quantitatem virtualem ipsius designat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius (cap. 9 de div. Nom. parum a med.): *Per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiae*; *per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis*; *per latitudinem vero, superextensio ejus ad omnia, inquantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.*

Ad secundum dicendum, quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excedit alia animalia; unde, postquam dictum est Genes. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, sequitur, *ut praesit piscibus maris*, etc. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum; unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum, quod partes corporeae attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum secundum quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre; unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum, quod etiam ea quae ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quamdam similitudinem; sicut dicitur *sedens* propter suam immobilitatem et auctoritatem; et *stans* propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur ei.

Ad quintum dicendum, quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur; et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spiritualem affectum.

(1) Mss. Alcan., *utrum Deus sit corpus quod componitur ex partibus quantitatis.*

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sit compositio formae et materiae. (1 *cont. cap.* 12 *et* 36; *et opusc.* 2, *cap.* 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sit compositio formae et materiae. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma; quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo; introducitur enim ad Hebr. 10, 38, ex persona Dei: *Justus autem meus ex fide vivit, quod si subtraxerit se, non placebit animae meae.* Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Praeterea, ira, gaudium, et hujusmodi sunt passiones conjuncti, ut dicitur 1 de Anima (text. 12 et 14 et 15). Sed hujusmodi attribuuntur Deo in Scriptura; dicitur enim in psalm. 105, 38: *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Praeterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum; non enim de multis praedicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus; quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est, art. praeced. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

Concl. Cum Deus sit actus purus, primum bonum et optimum, et primum agens simpliciter, non est aliqua materia in ipso.

Respondeo dicendum, quod impossibile est in Deo esse materiam.

Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem, quaest. 2, art. 3, quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma,

Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem; quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam; unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est, quaest. praec., art. 3. Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma.

Ad primum ergo dicendum, quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus: quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est: unde illud dicitur esse placitum animae Dei quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum, quod ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphorice vocatur.

Ad tertium dicendum, quod formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans; forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quod non potest recipi in alio; et hujusmodi forma est Deus; unde non sequitur quod habeat materiam.

ARTICULUS III.

Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura. — (1 *cont., cap.* 21 *et* 45; *et opusc.* 2, *cap.* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia, vel natura. Nihil enim est in se ipso. Sed essentia vel natura Dei, quae est Deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

2. Praeterea, effectus assimilatur suae causae; quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura; non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua Deitas.

Sed contra, de Deo dicitur, quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Joan, 14, 6: *Ego sum via, veritas, et vita.* Sicut autem se habet vita ad viventem, ita Deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa Deitas.

Concl. Cum Deus non sit ex materia et forma compositus, idem est quod sua essentia et natura.

Respondeo dicendum, quod Deus est idem quod sua essentia, vel natura. Ad cujus intellectum, sciendum est quod in rebus compositis ex materia et forma necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum; quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei; sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo: et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei; non enim cadunt in definitionem hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliqua hujusmodi; unde hae carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate; et tamen in eo quod est homo, includuntur: unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hoc non est totaliter idem *homo*, et *humanitas;* sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis. In his vero quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem; id est per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia: unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, art. praec., oportet quod Deus sit sua Deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus; et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus subsistentiam; quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstra-

ctis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur Deitas, vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quae est in acceptione intellectus nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad secundum dicendum, quod effectus Dei imitantur ipsum non perfecte, sed secundum quod possunt; et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest repraesentari nisi per multa; et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

ARTICULUS IV.

Utrum in Deo sit idem essentia et esse. — (1, *dist.* 8, *q.* 1, *art.* 1; *et* 1 *cont.*, c. 22 *et* 25, *et lib.* 2, *cap.* 52, *et lib.* 4, *cap.* 2; *et Pot. quaest.* 7, *art.* 2; *et quol.* 3, *quaest.* 3; *et opusc.* 2, *cap.* 11, 12 *et* 109.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit idem essentia, et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus praedicatur. Sequitur ergo quod Deus sit ens commune praedicabile de omnibus. Hoc autem est falsum secundum illud Sap. 14, 21: *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt.* Ergo esse Dei non est ejus essentia.

2. Praeterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est, quaest. 2, art. 2 ad 3. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus, sive quidditas vel natura.

Sed contra est quod Hilarius dicit (in 7 de Trinit. non longe a pr.): *Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas.* Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Concl. Deus cum sit primum efficiens, ac actus purus, et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab *esse* habet.

Respondeo dicendum, quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, art. praec., sed etiam suum esse; quod quidem multipliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam ejus, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei; quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, quaest. 2, art. 3, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est, art. 3, hujus quaest. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio; sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione ejus est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione est esse divinum; secundo modo esse sine additione est esse commune.

Ad secundum dicendum, quod esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus est*, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum est, quaest. 2, art. 2.

ARTICULUS V.

Utrum Deus sit in genere aliquo. — (1, *dist.* 8, *quaest.* 4, *et dist.* 19, *quaest.* 4, *art.* 2; *et* 1 *cont.*, c. 17, *et* 25; *et Pot. quaest.* 7, *art.* 3; *et opusc.* 2, *cap.* 12.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae.

2. Praeterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem (10 Metaphysic.) Ergo Deus est in genere substantiae.

Sed contra, genus est prius secundum intellectum eo quod genere continetur. Sed nihil est prius Deo nec secundum rem nec secundum, intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

Concl. Cum Deus sit actus purus, neque in eo *esse* ab essentia distinguatur, ac cujuscumque generis principium sit, in nullo directe vel reductive genere est.

Respondeo dicendum, quod aliquid est in genere dupliciter; uno modo simpliciter, et proprie, sicut species, quae sub genere continetur; alio modo per reductionem, sicut principia et privationes; sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia; caecitas autem et omnis privatio reducuntur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia; semper autem id a quo sumi-

tur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam: animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal quod naturam sensitivam habet: rationale vero sumitur a natura intellectiva; quia rationale est quod naturam intellectivam habet; intellectivum autem comparatur ad sensitivum sicut actus ad potentiam; et similiter manifestum est in aliis. Unde cum in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tamquam species.

Secundo, quia cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est, art. praec., si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus ejus esset ens; nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus (in 3 Metaph., text. 10), quod ens non potest esse genus alicujus: omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere.

Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate, vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundum esse; non enim idem est esse hominis, et equi; nec hujus hominis, et illius hominis: et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse, et quod quid est, id est essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est, artic. praec. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species.

Ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias, neque est definitio ipsius, neque demonstratio, nisi per effectum; quia definitio est ex genere, et differentia; demonstrationis autem medium est definitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium, quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretae. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur, quaest. 44, art. 1; unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

Ad primum ergo dicendum, quod substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse; quia hoc quod est esse non potest per se esse genus, ut ostensum est, in corp. art.; sed significat essentiam, cui competit sic esse, id est, per se esse; quod tamen esse non est ipsa ejus essentia: et sic patet quod Deus non est in genere substantiae.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de mensura proportionata; hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui; dicitur tamen mensura omnium ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

ARTICULUS VI.

Utrum in Deo sint aliqua accidentia — (1, *dist.* 8, *qu.* 4, *art.* 3; *et* 1 *cont.*, *cap.* 23 *et* 31; *et Pot. qu.* 7, *art.* 4; *et opusc.* 2, *cap.* 12, 23, 37, 65 *et* 66.).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. *Substantia* enim *nulli est accidens*, ut dicitur in Physic. (text. 27 et 30) Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus et hujusmodi, quae in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Praeterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum; quod est inconveniens.

Sed contra, omne accidens in subjecto est. Deus autem non potest esse subjectum, quia *forma simplex non potest esse subjectum*, ut dicit Boetius (in lib. de Trinit. ante med.). Ergo in Deo non potest esse accidens.

Concl. Cum Deus sit actus purus, ac ipsum esse, primumque ens, ac prima causa, in eo nullum accidens esse potest.

Respondeo dicendum, quod secundum praemissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest.

Primo quidem, quia subjectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum; subjectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu; esse autem in potentia omnino removetur a Deo, ut ex praedictis patet, qu. 2, art. 3.

Secundo, quia Deus est suum esse. Sed, ut Boetius dicit (in lib. de hebd.), licet id quod est aliquid aliud possit habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest; sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem.

Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis; quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit, qu. 13, art. 5. Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo sicut in nobis.

Ad secundum dicendum, quod cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiae sicut in priora; quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiae, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus sit omnino simplex. — (1, *dist.* 8, *qu.* 4, *art.* 1; *et* 1 *cont.*, *cap.* 16, *et* 18; *et Pot. qu.* 2, *art.* 1; *et opusc.* 2, *cap.* 9 *et* 25; *et de Causis, cap.* 21.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim quae sunt a Deo imitantur ipsum; unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quae sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

2. Praeterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, et

animalia plantis. Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

Sed contra est quod Augustinus dicit 6 de Trin., cap. 6 et 7, quod *Deus vere et summe simplex est.*

Concl. Cum Deus sit primum ens, prima causa, actus purus, et ipsum esse, omni prorsus simplicitate gaudet.

Respondeo dicendum, quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta, art. praec. Cum enim in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae; neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse; neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subjecti et accidentis; manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis; Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est, qu. 2, art. 3.

Tertio, quia omne compositum causam habet; quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa; Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est (eodem art. nunc proxime cit. qu.), cum sit prima causa efficiens.

Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum; quod in Deo non est: quia vel una partium est actus respectu alterius vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliud tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium; non enim si tota aqua est bicubita, et pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi); tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum sit Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius 7 de Trinit. dicens: *Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt a Deo imitantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati quod sit aliquo modo compositum; quia ad minus esse ejus est aliud quam quod quid est, ut infra patebit, qu. 4, art. 3, arg. 3.

Ad secundum dicendum, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturae non invenitur in uno simplici, sed in multis; sed perfectio divinae bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur, qu. 4, art. 1, et qu. 6, art. 2.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus in compositionem aliorum veniat. — *(*1 *dist.* 8,*quaest.* 3, *art.* 2; *et cont. Gent. lib.* 1, *cap.* 17, 27, 28; *et qu.*21, *de Verit.art.* 6; *et qu.* 16 *de Malo, art.* 2; *et op.* 21 *cap.* 12, 18 *et* 24.*)*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius (4 cap. caelest. Hierar. non remote a pr.); *Esse omnium est, quae super esse est Deitas.* Sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Praeterea, Deus est forma. Dicit enim Augustinus in lib. de Ver. Dom. (serm. 33 sup. illud: *In principio erat Verbum* cap. 2, circ. med.), quod *Verbum Dei quod est Deus, est forma quaedam non formata.* Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicujus compositi.

3. Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediae. Quaecumque differunt, aliquibus differentiis differunt; et ita oportet ea esse composita. Sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia. Ergo nullo modo differunt.

Sed contra est quod dicit Dionysius (2 cap. de div. Nom., parum a princ.) quod *neque tactus est ejus*, scilicet Dei, *neque alia quaedam ad partes commiscendas communio*

Secundo, praeterea dicitur in libro de Causis, (inter op. Aristot., prop. 6), quod *causa prima regit omnes res, praeterquam quod commisceatur eis.*

Concl. Deus prima causa efficiens ac primum simpliciter ens et agens cum sit, impossibile est in alicujus compositionem venire vel ut mundi anima vel ut forma seu materia, ut quidam falso existimaverunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt, quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum (in lib. 7 de Civit. Dei, cap. 6); et ad hoc etiam reducitur quod quidem dixerunt, Deum esse animam primi caeli. Alii autem dixerunt, Deum esse principium formale omnium rerum; et haec dicitur fuisse opinio Almaricanorum. Tertius error fuit Davidis de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim haec manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primo quidem, quia supra diximus, quaest. 2, art. 3, Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie; homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie; quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, ejus est primo et per se agere; quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo et per se agens, sed magis compositum: non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia

et forma, quae sunt primae partes compositorum; nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet, qu. 3, art. 1. Forma autem quae est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem, quaest. 2, art. 3, quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod Deitas dicitur esse omnium effective, et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum, quod Verbum est forma exemplaris; non autem forma, quae est pars compositi.

Ad tertium dicendum, quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis; hoc enim compositorum est; homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis: unde si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse. Unde secundum Philosophum 10 Metaph. (text. 24 et 25), *diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt*. Unde si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa se ipsis; unde non sequitur quod sint idem.

QUAESTIO IV.

DE DEI PERFECTIONE.

(*In tres articulos divisa.*)

Post considerationem divinae simplicitatis de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina, secundo de ejus bonitate.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum Deus sit perfectus; 2.° utrum Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens; 3.° utrum creaturae similes Deo dici possint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit perfectus.
(1 *cont., cap.* 28; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 3 *et* 13.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Praeterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta; semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Praeterea, ostensum est supra, quaest. praec., art. 4, quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum et accipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est.*

Concl. Deus, cum sit activum principium, perfectissimum esse oportet.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus narrat (12, Metaph., text. 40), quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici, et Leucippus (1) non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum; sicut enim materia, inquantum hujusmodi, est in potentia; ita agens, inquantum hujusmodi, est in actu: unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Gregorius (5 Moral., cap. 26 et 29), *balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus: quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest.* Sed quia, in his quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transumitur hoc nomen *perfectum* ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

Ad secundum dicendum, quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed praeceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid in actu: cum ens in potentia non reducatur in actum nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum. — (3, *dist.* 2, *art.* 2 *et* 3; *et* 1 *cont. cap.* 28 *et* 31, *et lib.* 2, *cap.* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 21, 22, 28 *et* 33.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est, quaest. praec. art. 7. Sed perfectiones rerum sunt multae et diversae. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Praeterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositae: unaquaeque enim res perficitur per suam differentiam specificam; differentiae autem, quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositae. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

(1) Al., *Speusippus.*

3. Praeterea, vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens. Ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitae, et sapientiae, et alias hujusmodi perfectiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius (cap. 5, de divin. Nomin. parum ante med. lect. 2), *quod Deus in una existentia omnia praehabet.*

Concl. Cum Deus sit prima causa effectiva omnium, et ipsum esse per se subsistens, eminentiori modo oportet omnium perfectiones habere.

Respondeo dicendum, quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum; unde et dicitur universaliter perfectus quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator (in 5 Metaph. text. 21). Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum; sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis sit praeexistere imperfectiori modo; eo quod materia, inquantum hujusmodi, est imperfecta; agens vero, inquantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius (cap. 5 de divin. Nomin. a med. lect. 1), dicens de Deo, quod *non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est ut omnium causa.*

Secundo, vero ex hoc quod supra ostensum est, quaest. 3, art. 4, quod Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius (5 cap. de div. Nom. a med., lect. 1) dicens, quod *Deus non quodam modo est existens; sed simpliciter, et incircumscripte totum in se ipso uniformiter esse praeaccipit:* et postea subdit, quod *ipse est esse subsistentibus.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut sol, ut dicit Dionysius (5 cap. de div. Nom. a med. lect. 2), *sensibilium substantias, et qualitates multas, et differentes, ipse unus existens, et uniformiter lucendo, in se ipso uniformiter praeaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem*: et sic quae sunt diversa, et opposita in se ipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod sicut (in eod. cap.). idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita, quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius (1) quam ens tantum; quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens, et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi: tamen ipsum esse Dei includit in se vitam, et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo. — (2, *dist.* 3, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 1, *cont., cap.* 29, *et lib.* 2, *cap.* 2; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 12; *et Pot. quaest.* 7, *art.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in psalmo 85, 8: *Non est similis tui in diis, Domine.* Sed inter omnes creaturas excellentiores sunt quae dicuntur dii participative. Multo ergo minus aliae creaturae possunt dici Deo similes.

2. Praeterea, similitudo est comparatio quaedam. Non est autem comparatio eorum quae sunt diversorum generum. Ergo nec similitudo; non enim dicimus, quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo: cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 5. Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Praeterea, similia dicuntur quae conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma: nullius enim essentia rei est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Praeterea, in similibus est mutua similitudo; nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturae: quod est contra id quod dicitur Isa. 40, 18: *Cui similem fecistis Deum?*

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; et 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus.*

Concl. Cum Deus sit universale agens et principium totius esse, non contentum in aliqua specie, vel genere, creaturae ei similes sunt non secundum eamdem specificam aut genericam rationem, sed secundum aliqualem analogiam.

Respondeo dicendum, quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eamdem rationem, et secundum eumdem modum; et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba dicuntur similia in albedine: et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eamdem rationem, et non secundum eumdem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo, et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eamdem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens; agit autem

(1) Cod. Alcan., *nobilius.*

unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eamdem rationem speciei, sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eamdem rationem speciei: sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis; non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedet ad similitudinem formae agentis; non tamen ita quod participet similitudinem formae agentis secundum eamdem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (9 cap. de div. Nom., vers. fin. lect. 3), cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. *Eadem* enim *sunt similia Deo et dissimilia; similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari, qui non perfecte imitabilis est; dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa;* non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est convenientia nec secundum speciem, nec secundum genus.

Ad secundum dicendum, quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus et principium omnium generum.

Ad tertium dicendum, quod non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eamdem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad quartum dicendum, quod, licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae; quia, ut dicit Dionysius (cap. 9, de div. Nom., a med. lect. 3, quod dictum declaratur infra, quaest. 42, art. 1, ad 3), in his quae unius ordinis sunt recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato; dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso; et similiter dici potest aliquo modo quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturae.

QUAESTIO V.

DE BONO IN COMMUNI.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de bono. Et primo de bono in communi; 2.° de bonitate Dei.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum bonum et ens sint idem secundum rem; 2.° supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum, vel ens; 3.° supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum; 4.° ad quam causam ratio boni reducatur; 5.° utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine; 6.° quomodo dividatur bonum in bonestum, utile et delectabile.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum differat secundum rem ab ente. — (1, *dist.* 8, *quaest.* 1, *art.* 3; *et Ver. quaest.* 21, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius (in lib. de Hebd. circ. med.): *Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt.* Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

2. Praeterea, nihil informatur seipso. *Sed bonum dicitur per informationem entis*, ut habetur in comm. lib. de Causis (in text. propos. 21 et 22). Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Praeterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Doctrina christiana (lib. 1, cap. 32, circa princ.), quod *in quantum sumus, boni sumus.*

Concl. Bonum et ens idem sunt secundum rem, distincta tamen ab invicem secundum rationem: bonum enim rationem appetibilis dicit, quam non importat ens.

Respondeo dicendum, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum; quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile; unde Philosophus (in 1 Ethic., in princip.), dicit quod *bonum est quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in actu. Unde manifestum est quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet, quaest. 3, art. 4, et quaest. 4, art. 1, ad 3. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam, cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum: hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens smpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi; unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum secundum quid, id est in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius (loc. cit. in arg.), quod in rebus aliud est quod sunt bona et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum simpliciter et ad esse

simpliciter; quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum, bonum simpliciter, et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem, puta secundum scientiam vel virtutem.

ARTICULUS II.

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens. — (1. *dist.* 18, *quaest.* 1, *art.* 3; *et* 3 *cont.*, *cap.* 20; *et Verit. quaest.* 21, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei primo ponit bonum quam ens, ut patet in 3 cap. de div. Nom. (in princ. lect. 1) Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

2. Praeterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens; quia, ut dicit Dionysius (3 cap. de div. Nom., parum a princ. lect. 1), *bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum.* Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

3. Praeterea, quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalius esse quam ens, quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim Matth. 26, 24, de Juda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset*, etc. Ergo bonum est prius quam ens secundum rationem.

4. Praeterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia et multa hujusmodi, et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile et bonum universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Causis, (prop. 4), quod *prima rerum creatarum est esse.*

Concl. Ens, cum prius cadat in conceptione intellectus quam bonum, ipso etiam prius est secundum rationem.

Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in 9 Metaphys. (text. 20): unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile; ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius (cap. 1 et 3 de divin. Nomin., lect. 1), determinat de divinis nominibus, secundum quod importat circa Deum habitudinem causae; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis; cujus causalitas prima est; quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur, quod finis est causa causarum. Et sic in causando bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma; et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum, quia secundum Platonicos, qui materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis; nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum; nihil autem appetit nisi simile sibi; non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius (cap. sup. cit. in 2 arg.), quod *bonum extenditur ad non existentia.*

Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum praedicationem, sed secundum causalitatem; ut per non existentia intelligamus non ea simpliciter quae penitus non sunt, sed ea quae sunt in potentia et non in actu; quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quae in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis, vel exemplaris; cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quae sunt in actu.

Ad tertium dicendum, quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens; in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis; quod malum quidem aufertur per non esse; ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quoddam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse; non esse vero per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad quartum dicendum, quod vita et sapientia, et alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu; unde in omnibus appetitur quoddam esse: et sic nihil est appetibile nisi ens; et per consequens nihil est bonum nisi ens.

ARTICULUS III.

Utrum omne ens sit bonum. — (1 *cont.*, *cap.* 37, 39 *et* 40, *et lib.* 3, *cap.* 20; *et Verit. quaest.* 21, *art.* 2 *et* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet, art. 1, hujus quaest. Ea vero quae addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum; sicut substantia, quantitas, qualitas et alia hujusmodi. Ergo bonum contrahit ens; non igitur omne ens est bonum.

2. Praeterea, nullum malum est bonum. Isa. 5, 20: *Vae qui dicitis malum bonum et bonum malum!* Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Praeterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni; non igitur omne ens est bonum.

4. Praeterea, Philosophus dicit (in 3 Metaphys., text. 3), quod *in mathematicis non est bonum.* Sed mathematica sunt quaedam entia; alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur 1 ad Timoth. cap. 4. Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

Concl. Omne ens, in quantum ens, est bonum.

Respondeo dicendum, quod omne ens, inquantum est ens, est bonum.

Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quaedam est; perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet, art. 1, hujus quaest.; unde sequitur, omne ens, inquantum hujusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam: sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit; unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum, quod nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse; sicut homo dicitur malus, inquantum caret esse virtutis; et oculus dicitur malus, inquantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum, quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet secundum Platonicos dici possit, quod materia prima est non ens propter privationem adjunctam; sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum; et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad quartum dicendum, quod mathematica non subsistunt separata secundum esse; quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum; sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahunt (1) a motu et a materia; et sic abstrahunt a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum, vel ratio boni; cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est, art. praec.

ARTICULUS IV.

Utrum bonum habeat rationem causae finalis. — (*2, dist.* 38, *quaest.* 3; *et* 1 *cont. cap.* 40, *fin., et lib.* 3, *cap.* 16, 17 *et* 19; *et Ver. quaest.* 21, *art.* 1, *corp., et ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum non habeat rationem causae finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius, 4 de divin. Nom. (part. 1, ante med., et part. 4, circa princip.), *bonum laudatur ut pulchrum.* Sed pulchrum importat rationem causae formalis. Ergo bonum habet rationem causae formalis.

2. Praeterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur (cap. 4, circa princ., de divin. Nomin.), quibus dicit, quod bonum est ex quo omnia subsistunt, et sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causae efficientis. Ergo bonum habet rationem causae efficientis.

3. Praeterea, dicit Augustinus in 1 de Doctrina christiana (cap. 31 in fine), quod *quia Deus bonus est, nos sumus.* Sed ex Deo sumus sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causae efficientis.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 2 Physic., text. 31), quod *illud cujus causa* (2) *est, est sicut finis et bonum aliorum.* Bonum ergo habet rationem causae finalis.

(1) Al. *abstrahuntur.*
(2) Supple *aliquid.*

Concl. Bonum, cum rationem appetibilis habeat, finalis quoque causae rationem habere oportet.

Respondeo dicendum, quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat: sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis et rationem causae formalis. Videmus enim, quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato: ignis enim prius (1) calefacit quam formam ignis inducat; cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primo invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo actio efficientis movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse; quia unumquodque tunc perfectum est quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in 4 Meteororum, et 2 de Anima (text. 34); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt; nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur, quae visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus: nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam; pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum sui esse eo modo quo finis dicitur movere.

Ad tertium dicendum, quod quilibet habens voluntatem dicitur bonus, inquantum habet bonam voluntatem; quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt: unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem; voluntas autem respicit finem ut objectum proprium; et sic quod dicitur: *Quia Deus est bonus, nos sumus,* refertur ad causam finalem.

ARTICULUS V.

Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine. — (1 2, *quaest.* 85, *art.* 4, *corp.*; *et Ver. quaest.* 21, *art.* 6.).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est, art 1, hujus quaest. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur; quia, sicut dicitur Sap. 11, 21, *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti;* ad quae tria reducuntur species, modus et ordo, quia, ut dicit Augustinus (4 super Gen. ad litteram cap. 3, in med.), *mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit.* Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

2. Praeterea, ipse modus, species et ordo bona quaedam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quod modus habeat

(1) Al. *primo.*

modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo; ergo procederetur in infinitum.

3. Praeterea, malum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

4. Praeterea, illud in quo consistit ratio boni non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

5. Praeterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta (in arg. primo) patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram; dicit enim Ambrosius (lib. 1 Hexameron cap. 9, post med.), quod *lucis natura est ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit.* Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. de Natura boni, cap. 3, in med.): *Haec tria, modus, species et ordo, tamquam generalia bona, sunt, in rebus a Deo factis: et ita haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt, ubi parva, parva bona sunt, ubi nulla, nullum bonum est*; quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Concl. Bonum omne, cum sit per suam formam quam principiorum commensuratio praecedit. et quam sequitur inclinatio vel ad opus, vel ad finem; consistit in modo, specie et ordine.

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum; sic enim est appetibile, ut supra ostensum est, art. 1 et 3, hujus quaest.: perfectum autem dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum, et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quae praeexiguntur (1), et ea quae consequuntur ad ipsam. Praeexigitur autem ad formam determinatio, sive commensuratio principiorum seu materialium, seu efficientium ipsam: et hoc significatur per modum; unde dicitur, quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem; quia per formam unumquodque in specie constituitur: et propter hoc dicitur, quod numerus speciem praebet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum (in 8 Met., text. 10). Sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri; ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi; quia unumquodque, inquantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam; et hoc pertinet ad pondus, et ordinem: unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit in modo, specie et ordine.

Ad primum ergo dicendum, quod ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum; et secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum, quod modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia et bona; unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia quibus sint bona; non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens, quasi ipsa aliquo sit; sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

(1) Ita cod. Alcan. Al. praeexistunt.

Ad tertium dicendum, quod quodlibet esse est secundum formam aliquam; unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsum modus, species et ordo; sicut homo habet speciem, modum et ordinem, inquantum est homo; et similiter inquantum est albus, habet similiter modum, speciem et ordinem; et inquantum est virtuosus, et inquantum est sciens, et secundum omnia, quae de ipso dicuntur. Malum autem privat quoddam esse, sicut caecitas privat esse visus; unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem, sed solum modum, speciem et ordinem, quae consequuntur esse visus.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (in libro de natura boni cap. 23), omnis modus, inquantum modus, bonus est: et sic potest dici de specie, et ordine: sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt, quam esse debuerunt: aut quia non his rebus accomodantur, quibus accommodanda sunt: vel ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua.

Ad quintum dicendum, quod natura lucis dicitur esse sine numero et pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia: quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, inquantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet caeli.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. — (*Quaest.* 99, *art.* 5, *cor.*; *et* 2-2, *quaest.* 45, *art.* 3; *et* 1, *Eth., lect.* 5; *et* 2 *dist.* 21, *quaest.* 1, *art.* 2, *cor.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. Bonum enim, sicut dicit Phil. (in 1 Ethic., c. 6, ante med. text. 3), dividitur per decem praedicamenta: honestum autem, utile, et delectabile inveniri possunt in uno praedicamento. Ergo non convenienter per haec dividitur bonum.

2. Praeterea, omnis divisio fit per opposita: sed haec tria non videntur esse opposita: nam honesta sunt etiam delectabilia: nullumque inhonestum est utile: quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum, et utile: ut etiam dicit Tullius in Lib. de officiis (Lib. 2, in cap. cujus tit. est: *Utilitatem hic accipi non eam quam vulgus etc.*). Ergo praedicta divisio non est conveniens.

3. Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum, nisi propter delectabile, vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

Sed contra est quod Ambrosius (Lib. 1, de offic., cap. 9) utitur ista divisione boni.

Concl. Bonum, non solum humanum sed absolute, cum sit appetitivi motus terminus, dividitur in honestum, utile et delectabile.

Respondeo dicendum, quod haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile et terminus motus appetitus: cujus quidem motus terminatio considerari potest ex considera-

tione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum: et dicitur aliquid terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter; vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus, vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminus totaliter motum appetitus, sicut quaedam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum; quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est delectabile.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, inquantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem praedicamenta; sed secundum propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum, quod haec divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; dicuntur tamen illa proprie delectabilia quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur quae non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae. Honesta vero dicuntur quae in seipsis habent unde desiderentur.

Ad tertium dicendum, quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum, sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius, et posterius: per prius enim praedicatur de honesto, et secundario de delectabili, tertio de utili.

QUAESTIO VI.

DE BONITATE DEI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de bonitate Dei; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum esse bonum conveniat Deo; 2.° utrum Deus sit summum bonum; 3.° utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam; 4.° utrum omnia sint bona bonitate divina.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum esse bonum Deo conveniat.
(1, *cont. cap.* 37; *et Ver. qu.* 21, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Haec autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

2. Praeterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum; nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed contra est quod dicitur Thren. 3, 25: *Bonus est Dominus sperantibus in eum*; *animae quaerenti illum.*

Concl. Cum Deus omnium sit efficiens causa, et maxime expetendus; ipsum bonum esse necesse est.

Respondeo dicendum, quod bonum esse praecipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile: unumquodque autem appetit suam perfectionem; perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile: unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni. Hoc autem est quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni, et appetibilis: unde Dionysius (in Lib. de div. Nom., cap. 4, lect. 1), attribuit bonum Deo sicut primae causae efficienti, dicens, quod *bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod habere modum, speciem, et ordinem pertinet ad rationem boni (1) creati; sed bonum in Deo est sicut in causa; unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem, et ordinem: unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

Ad secundum dicendum, quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse, ut ex dictis patet, quaest. 4, art. 3. Et sic eorum quae Deum appetunt quaedam cognoscunt ipsum secundum se ipsum, quod est proprium creaturae rationalis; quaedam vero cognoscunt aliquas participationes suae bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem; quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit summum bonum. — (2, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 4; *et* 1, *cont.*, *cap.* 41, 74, 95, 102, *fin.*, *et lib.* 3, *cap.* 17; *et Pot. quaest.* 7, *art.* 1, *in corp.*; *et Mal.*, *quaest.* 5, *art.* 1, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum; alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 7. Ergo Deus non est summum bonum.

2. Praeterea, *Bonum est quod omnia appetunt*, ut dicit Philosophus (in princ. 1 lib. Ethic). Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus qui est finis omnium. Ergo nihil est aliud bonum, nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Luc. 18, 19: *Nemo bonus nisi solus Deus.* Sed summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Praeterea, summum comparationem importat. Sed quae non sunt unius generis non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur major vel minor quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet, quaest. 3, art. 5, et qu. 4, art. 3, ad 3, videtur quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed contra est quod dicit Augustinus (lib. 1 de Trinit., cap. 2, circa princ.), quod *Trinitas divinarum personarum est summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur.*

(1) Al. *causati.*

Concl. Cum bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium, non univoca, sed aequivoca, et excellentissimo modo; bonum in Deo esse, et ipsum Deum summum esse bonum consequitur.

Respondeo dicendum, quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, art. praec., inquantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a prima causa; non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, quaest. 4, art. 3; sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem aequivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet quod, cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo; et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum; relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis; in Deo vero secundum rationem; sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficiant ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, *bonum est quod omnia appetunt*, non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur: *Nemo bonus nisi solus Deus*, intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur, art. seq.

Ad tertium dicendum, quod ea quae non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt: Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis; non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis, quaest. 3, art. 5: et sic comparatur ad alia per excessum, et hujusmodi comparationem importat summum bonum.

ARTICULUS III.

Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei. — (1 *cont., cap.* 39 *et* 40; *et opusc.* 2, *cap.* 109, 110, 111 *et* 112; *et Ver. quaest.* 21, *art.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum; ut supra habitum est, quaest. 5, art. 1. Sed omne ens est unum per suam essentiam; ut patet per Philosophum (in 4 Metaph., text. 3). Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Praeterea, si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cujuslibet rei est ejus bonum. Sed quaelibet res est ens per suam essentiam. Ergo quaelibet res est bona per suam essentiam.

3. Praeterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quae non sit bona per suam essentiam, oportebit quod ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cum sit ens quoddam oportet quod sit bona; et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quaeretur: aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem quae non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quaelibet est bona per suam essentiam.

Sed contra est quod dicit Boetius (in lib. de Hebdom. cujus tit. est: *An omne quod est, bonum sit* a medio praecipue ad finem usque), quod *alia omnia a Deo sunt bona per participationem*. Non igitur per essentiam.

Concl. Cum Deus solus absolutam perfectionem habeat, cujus *esse* est sua essentia, eique omnia essentialiter conveniant, et omnium rerum sit ultimus finis, ipse solus per essentiam bonus est.

Respondeo dicendum, quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur; secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria; tertia vero perfectio alicujus est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem; utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem; secunda vero ejus perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et hujusmodi; tertia vero perfectio ejus est, secundum quod in loco suo quiescit. Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse, et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet, quaest. 3, art. 6; ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam, et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis (1) tantum, quae unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiae sunt indivisae et actu et potentia. Compositorum vero essentiae sunt indivisae secundum actum tantum; et ideo oportet quod quaelibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod licet unumquodque sit bonum inquantum habet esse; tamen essentia rei creatae non est ipsum esse; et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum, quod bonitas rei creatae non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipse tamen bonitas sic superaddita dicitur bona, sicut et ens. Hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit; unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sint bona bonitate divina. — (2-2, *quaest.* 27, *art.* 3, *c.*; *et* 1 *contr. cap.* 40 *et* 41; *et Ver. quaest.* 21, *art.* 4; *et opusc.* 72, *cap.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia sint bona bonitate divina. Dicit enim Augustinus (8

(1) Al., *seu indivisionis.*

de Trinit., cap. 5, circa pr.): *Bonum hoc, et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono, quod est Deus.

2. Praeterea, sicut dicit Boetius (lib. de Hebd., ante med.), omnia dicuntur bona, inquantum ordinantur ad Deum; et hoc ratione bonitatis divinae. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

Sed contra est quod omnia sunt bona, inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bonitate divina, sed bonitate propria.

Concl. Omnia sunt bona divina bonitate extrinsece et causaliter, bonitatibus vero propriis formaliter.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet in his quae relationem important, aliquid ab extrinseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum a loco, et mensuratum a mensura. Circa vero ea quae absolute dicuntur, diversa fuit opinio.

Plato enim posuit omnium rerum species separatas (apud Aristotelem, lib. 4 Metaph. text. 6); et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando, ut puta, quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat per se hominem et per se equum; ita ponebat ideam entis et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens et per se unum; et ejus participatione unumquodque dici (1) ens vel unum; hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum; et quia bonum convertitur cum ente, sicut unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum a quo omnia dicuntur bona per modum participationis.

Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat (lib. 3 Met., a text. 10 usque ad finem lib.), tamen hoc absolute verum est quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet, quaest. 2, art. 3. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet, quaest. 6, art. 3.

Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multae bonitates.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO VII.

DE INFINITATE DEI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem divinae perfectionis, considerandum est de ejus infinitate, et de existentia ejus in rebus; attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, in quantum est incircumscriptibilis et infinitus.

(1) Al. *dicitur.*

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum Deus sit infinitus; 2.° utrum aliquid praeter ipsum sit infinitum secundum essentiam; 3.° utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem; 4.° utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit infinitus. — (1, *dist.* 43, *quaest.* 2, *art.* 1; *et* 1 *cont., cap.* 43; *et Pot. quaest.* 1, *art.* 2; *et opusc.* 2, *art.* 18, 19 *et* 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, qui habet rationem partis et materiae, ut dicitur in 3 Physic. (text. 66). Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Praeterea, secundum Philosophum in (1 Physic., text. 15), finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est, quaest. 3, artic. 1. Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Praeterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum. Ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, et non est aliud; non enim est lapis, nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed contra est quod dicit Damascenus (lib. 1 orthod. Fidei, cap. 4), quod *Deus est infinitus, et aeternus, et incircumscriptibilis.*

Concl. Cum *esse* divinum, non sit *esse* receptum in aliquo, sed ipse Deus sit suum *esse* subsistens; infinitus et perfectu est.

Respondeo dicendum, quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in 3 Physic. (text. 30), et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius; quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes, aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum: finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma in se considerata communis est ad multa; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet, quaest. 4, art. 1. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 4, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius; cujus signum est, quod figura, quae consistit in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiae; et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est, in corp. artic.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto.

ARTICULUS II.

Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. — (*Pot. qu.* 1, *art.* 2 *ad* 4; *et inf., qu.* 86, *art.* 2, *ad* 1; *et dist.* 43, *quaest.* 1, *art.* 2 *corp.*, *et* 1 *Met.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiae ejus. Si enim essentia Dei est infinita, oportet quod ejus virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

2. Praeterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam; apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Praeterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra ostensum est, quaest 3, art. 2 et 8 ad 3. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud praeter Deum potest esse infinitum.

Sed contra est quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in 3 Physic. (text. 30). Omne autem quod est praeter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est praeter Deum potest esse infinitum.

Concl. Solus Deus per essentiam et simpliciter infinitus, alia vero omnia finita simpliciter sunt, infinita vero secundum quid.

Respondeo dicendum, quod aliquid praeter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiae, manifestum est quod omne existens in actu habet aliquam formam, et sic materia ejus est determinata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid: utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formae, sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur; erunt quidem infinitae secundum quid, inquantum hujusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse; necesse est quod ipsum ejus esse sit receptum, et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est contra rationem facti. quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum; unde contra rationem facti est quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul), ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia, sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiae angelorum, vel ad minus potentia intellectiva, quae non est actus alicujus organi in anima intellectiva corpori conjuncta.

Ad tertium dicendum, quod materia prima non existit in rerum natura per se ipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum; unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam, non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

ARTICULUS III.

Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. — (*Verit. quaest.* 2, *art.* 1, *et* 10; *et quol.* 9, *art.* 1; *et quol.* 12, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum; quia *abstrahentium non est mendacium*, ut dicitur in 2 Physic. (text. 18). Sed scientiae mathematicae utuntur infinito secundum magnitudinem; dicit enim geometra in suis demonstrationibus: *Sit linea talis infinita.* Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magintudinem.

2. Praeterea, id quod non est contra rationem alicujus, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis; sed magis finitum et infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Praeterea, magnitudo divisibilis est in infinitum; sic enim definitur continuum, *quod est in infinitum divisibile*, ut patet in 3 Physic. (text. 1). Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Praeterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in 4 Physic. (text. 99). Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita, cum unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

Sed contra, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Est similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

Concl. Nullum corpus naturale, nec mathematicum potest esse infinitum.

Respondeo dicendum, quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam; quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo, habito ex praemissis quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere, utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur; scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma.

Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale (3 Phys. text. 40), habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet; quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem; corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem; nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus; et similiter etiam neque secundum motum circularem, quia in motu circulari oportet quod una pars corporis (1 de Cael. text. 35), transferatur ad locum in quo fuit alia pars, quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset: quia duae lineae protractae a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineae distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma; quia nihil est actu nisi per suam formam: unde cum forma quanti, inquantum hujusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram; et sic erit finitum: est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu; sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est, et hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum, quod licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitae vel tricubitae, sive circularis vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est; unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum, quod infinitum, quod convenit quantitati, ut dictum est, art. 1, hujus quaest. ad 2, se tenet ex parte materiae; per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiae; per additionem autem acceditur ad totum (1), quod se habet in ratione formae: et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad quartum dicendum, quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive; unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu; et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiae, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus; esse enim in potentia convenit materiae.

ARTICULUS IV.

Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem. — (1, *dist.* 43, *qu.* 1, *art.* 1, *ad* 5, *et* 2, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 5, *ad* 17; *et Verit. qu.* 2, *art.* 2, *ad* 5; *et quol.* 2, *art.* 2, *et quol.* 5, *art.* 1, *corp.*, *et quol.* 12, *artic.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile, id quod est in potentia, reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Praeterea, cujuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figurae sunt infinitae. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

3. Praeterea, ea quae non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa, quae eis non opponuntur. Ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum; ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed contra est quod dicitur Sap. 11, 21: *Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti.*

Concl. Impossibile est esse multitudinem (per se, vel accidens) actu infinitam: possibile est autem eam esse in potentia.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna, et Algazel, dixerunt (super 3 Phys.) quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit; et hoc est impossibile esse; quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis, unde ejus generatio nunquam compleretur: cum non sit infinita pertransire.

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quaedam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus; et si haec in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quae accidit ex hoc quod unum frangitur, et accipitur aliud, est multitudo per accidens; accidit enim, quod multis martellis

(1) Editio Rom.: *Ad totum, secundum quod se habet*, etc.

operetur, et nihil differt utrum uno vel duobus vel pluribus operetur vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt, quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata, et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur: non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est; quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis (1). Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est, art. praeced., eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse; dies enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successive; et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successive; quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum, quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum, quod, licet quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

QUAESTIO VIII.

DE EXISTENTIA DEI IN REBUS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Quia vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est, utrum hoc Deo conveniet; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum Deus sit in omnibus rebus; 2.° utrum Deus sit ubique; 3.° utrum Deus sit ubique per essentiam et potentiam et praesentiam; 4.° utrum esse ubique sit proprium Dei.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit in omnibus rebus. — (2, *dist.* 37, *qu.* 1, *art.* 1; *et* 3 *contr. cap.* 68.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud psal. 112, 4: *Excelsus super omnes gentes Dominus*, etc. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Praeterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in lib. 82 Quaest., dicit (quaest. 20, in princ.), quod *in ipso potius sunt omnia quam ipse alicubi.*

3. Praeterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans ejus actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo ejus actio pertingere potest ad ea etiam quae ab ipso distant, nec oportet quod sit in omnibus.

4. Praeterea, daemones res aliquae sunt, nec tamen Deus est in daemonibus: *non* enim *est conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur 2 ad Corinth. 6, 15. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaiae 26, 12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Ergo Deus est omnibus rebus.

Concl. Deus, cum sit ipsum *esse* per essentiam, est intime in omnibus rebus.

Respondeo dicendum, quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens; sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere; unde in 7 Physic. (a text. 10 usque ad 15 inclus.), probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus; sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet, quaest. 7, art. 1. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae, et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res; tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

Ad tertium dicendum, quod nullius agentis quantumcumque virtuosi actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae (1), sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae.

Ad quartum dicendum, quod in daemonibus intelligitur et natura, quae est a Deo, et deformitas culpae, quae non est ab ipso; et ideo non est absolute

(1) Al. *multitudinis.*

(1) Edit. Rom., *vel gloriae*; in margine autem al. *gratiae*.

concedendum, quod Deus sit in daemonibus, sed cum hac additione, in quantum sunt res quaedam. In rebus autem quae nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit ubique. — (1, *dist.* 37, *quaest.* 2, *art.* 1, *et* 3; *et* 3 *contr.*, *cap.* 68.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit ubique Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco; nam *incorporalia*, ut dicit Boetius (in lib., de Hebd. circa princ.) *non sunt in loco*. Ergo Deus non est ubique.

2. Praeterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis; et ita non est ubique.

3. Praeterea, quod est totum alicubi, nihil ejus est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi: non enim habet partes. Ergo nihil ejus est extra locum illum: ergo Deus non est ubique.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 23, 24: *Caelum et terram ego impleo.*

Concl. Deus est in omnibus locis, tamquam in rebus quibus confert virtutem conservativam locati; et est in omnibus locis replens omnia loca, non sicut corpus impediens alia locari, sed causando quod omnia alia sint in loco, et illum repleant.

Respondeo dicendum, quod, cum locus sit res quaedam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter; vel per modum aliarum rerum, id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco.

Utroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem sic est in omnibus rebus ut dans eis esse et virtutem et operationem; sic enim est in omni loco ut dans ei esse et virtutem locativam. Item locata sunt in loco, in quantum replent locum; et Deus omnem locum replet: non sicut corpus; corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivae, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quod indivisibile est duplex. Unum, quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus, et momentum in successivis; et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis; et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui; et hoc modo substantiae incorporeae, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid ejus, sed in quantum contingit illud sua virtute; unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis et in loco parvo vel magno.

Ad tertium dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet *pars essentiae:* ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam *pars quantitatis*, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum: quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci, Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quae secundum accidens quantitatem habent: albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiae: quia secundum perfectam rationem suae speciei invenitur in qualibet parte superficiei. Si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit ubique per essentiam, praesentiam et potentiam. — (1, *dist.* 37, *qu.* 1, *art.* 2, *et in Exp. lit.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod male assignetur modi existendi Dei in rebus, cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam. Id enim per essentiam est in aliquo quod essentialiter est in eo: Deus autem non est essentialiter in rebus; non enim est de essentia alicujus rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

2. Praeterea, hoc est esse presentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et praesentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

3. Praeterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

4. Praeterea, sicut gratia est quaedam perfectio superaddita substantiae rei, ita multae sunt aliae perfectiones superadditae. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed contra est quod Glossa ord. dicit super Cantica canticorum, cap. 5 (et desumitur ex Gregorio in Ezechiel. hom. 8, circa med.), quod ***Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.***

Concl. Est Deus in omnibus *per potentiam*, quia ei omnia subjecta sunt: est in omnibus *per essentiam*, quia omnia immediate creavit: et in cunctis est *per praesentiam*, quia omnia cognoscit.

Respondeo dicendum, quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter: uno modo per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso: alio modo sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, qu. 12, artic. 4, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam dicitur aliquid esse in omnibus quae in conspectu ipsius sunt; sicut omnia quae sunt in aliqua domo dicuntur esse praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco in quo ejus substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichaei, qui dixerunt divinae potestati subjecta spiritualia esse et incorporalia; visibilia vero et corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere, quod Deus sit in omnibus per potentiam suam.

Fuerunt vero alii qui, licet crederent omnia esse subjecta divinae potentiae, tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Job 22, 14: *Circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.* Et contra hos oportuit dicere, quod Deus sit in omnibus per suam praesentiam.

Fuerunt vero alii qui, licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata, sed quod immediate creavit primas creaturas, et illae creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam.

Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est, art. 1, hujus quaest.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam; quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est, art. prox. cit.

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest dici praesens alicui, in quantum subjacet ejus conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est, in corp. art., et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam et praesentiam.

Ad tertium dicendum, quod de ratione scientiae et voluntatis est, quod scitum est in sciente, et volitum in volente. Unde secundum scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiae est quod sit principium agendi in aliud; unde secundum potentiam agens comparatur et applicatur rei exteriori; et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad quartum dicendum, quod nulla alia perfectio superaddita substantiae facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur, tertia parte, quaest. 2, art. 1.

ARTICULUS IV.

Utrum esse ubique sit proprium Dei. — (1, *dist.* 37, *qu.* 2, *art.* 2; *et* 3 *cont., cap.* 68, *et lib.* 4, *cap.* 17 *et* 19; *et quol.* 13, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim secundum Philosophum (1 Post. text. 43), est ubique et semper: materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex praemissis patet, quaest. 3, art. 1, usque ad 5 inclus. Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Praeterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. 2. Ergo aliquis numerus est qui est in toto universo, et ita ubique.

3. Praeterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in 1 de Cael. et Mundo (text. 4). Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Praeterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique, et sic esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Praeterea, anima, ut dicit Augustinus (in 6 de Trin., cap. 5, non procul a fine), *est tota in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte.* Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique, et sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Praeterea, ut Augustinus dicit (in epist. 3 ad Volusianum post princ.): *Anima ubi videt, ibi sentit, et ubi sentit, ibi vivit, et ubi vivit, ibi est.* Sed anima videt quasi ubique, quia successive videt etiam totum caelum. Ergo anima est ubique.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (in lib. de Spiritu sancto lib. 1, cap. 7, circa princ.): *Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctum, qui in omnibus, et ubique, et semper est? quod utique Divinitatis est proprium.*

Concl. Deum ubique esse oportet, ac primo; id est, non secundum partem.

Respondeo dicendum, quod esse ubique primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique *primo*, quod secundum se totum est ubique: si quid enim esset ubique secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique; quia quod convenit alicui ratione partis suae, non convenit ei primo: sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique *per se* dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam: quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui,

quando tale est, quod, quaelibet positione facta, sequitur illud esse ubique.

Et hoc proprie convenit Deo; quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita praeter ista quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum; quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se, convenit Deo et est proprium ejus; quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum se ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

Ad secundum dicendum, quod numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem; et sic non sequitur quod sit primo et per se ubique.

Ad tertium dicendum, quod totum corpus universi est ubique, sed non primo: quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes; nec iterum per se, quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum, quod si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum, quod si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique primo (1) quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte objecti: et sic verum est quod dum caelum videt, in caelo videt, et eadem ratione in caelo sentit; non tamen sequitur quod in caelo vivat vel sit, quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius objectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente; et sic verum est quod anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit secundum istum modum loquendi: et ita non sequitur quod sit ubique.

(1) Al., *non primo*.

QUAESTIO IX.

DE DEI IMMUTABILITATE.

(*In duos articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de immutabilitate et aeternitate divina, quae immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem vero quaeruntur duo: 1.° utrum Deus sit omnino immutabilis; 2.° utrum esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit omnino immutabilis.
(1, *dist.* 8, *quaest.* 3, *art.* 1; *et opusc.* 3, *cap.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet se ipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus (8 super Gen. ad litteram, cap. 20, in fin.), *spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum.* Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Praeterea, Sap. 7, 24, dicitur de sapientia, quod *est mobilior omnibus mobilibus*. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Praeterea, appropinquare et elongari motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura Jac. 4, 8: *Appropinquate Deo et appropinquabit vobis.* Ergo Deus est mutabilis.

Sed contra est quod dicitur Malach. 3, 6: *Ego Deus et non mutor.*

Concl. Deus cum sit primum ens, omnino simplex, et per essentiam infinitus, est simpliciter immutabilis.

Respondeo dicendum, quod ex praemissis, qu. 2, art. 3, ostenditur Deum esse omnino immutabilem.

Primo quidem, quia supra ostensum est (ibid.), esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo, quia omne quod movetur quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam; et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra, quaest. 3, art. 7, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere se ipsum; omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere, et velle et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat se ipsum, secundum hoc dixerunt, quod Deus movet se ipsum; non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

Ad secundum dicendum, quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum; nihil enim esse potest quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali, prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur, inquantum similitudo divinae sapientiae gradatim procedit a supremis, quae magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quae minus participant, dicitur esse quidam processus et motus divinae sapientiae in res; sicut si dicamus solem procedere usque ad terram inquantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit; et hoc modo exponit Dionysius (cap. 1, cael. Hier., in princ.) dicens, quod omnis processus divinae manifestationis venit ad nos a Patre luminum moto (1).

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum, vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum, sic dicitur Deus

(1) Nicolai, *motae*.

appropinquare ad nos, vel recedere a nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

ARTICULUS II.

Utrum esse immutabile sit Dei proprium — (1, *dist.* 8, *quaest.* 3, *art.* 1 *et* 2, *et dist.* 19, *quaest.* 5, *art.* 3; *et* 1 *cont.*, *cap.* 13, 14 *et* 15; *et opusc.* 2, *cap.* 4, 16, 17, 124 *et* 222.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus (in 2 Metaphysic., text. 12), quod *materia est in omni eo quod movetur.* Sed substantiae quaedam creatae, sicut angeli et animae, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Praeterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem. Quod ergo jam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quaedam creaturae jam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquae creaturae sunt immobiles.

3. Praeterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formae sunt invariabiles; dicitur enim (in lib. sex principiorum, cap. de Forma, in princ.), quod *forma est simplici et invariabili essentia consistens.* Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. de Natura boni, cap. 1, in princ.): *Solus Deus immutabilis est: quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt.*

Concl. Solus Deus immutabilis est; omnia vero alia aliquo modo mutabilia; vel per potentiam in alio, vel per potentiam in se, vel secundum *esse* substantiale et accidentale; seu secundum *esse* accidentale quocumque modo.

Respondeo dicendum, quod solus Deus est omnino immutabilis; omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter: uno modo per potentiam quae in ipso est, alio modo per potentiam quae in altero est; omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum; sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservat; non enim aliter eas in esse conservat quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum (4 super Gen. ad litteram, cap. 12, circa princip.). Sicut igitur in potentia Creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis; ita in potentia Creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quae est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa, et passiva: dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo vel in consequando finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formae substantialis ipsorum, et quantum ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subjectum *homo* compatitur secum non album, et ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subjecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto. Unde subjectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus vero caelestibus materia non compatitur secum privationem formae, quia forma perficit totam potentialitatem materiae: et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale: quia subjectum compatitur secum privationem hujus loci vel illius. Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actus: quia esse consequitur formam; et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam: unde in ipsa forma non est potentia ad non esse: et ideo hujusmodi substantiae sunt immutabiles, et invariabiles secundum esse: et hoc est quod dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nomin., parum a princ. lect. 1.), quod *substantiae intellectuales creatae mundae sunt a generatione, et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales.* Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas: una secundum quod sunt in potentia ad finem; et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus (Lib. 2, cap. 3 et 4) dicit: alia secundum locum, inquantum virtute sua finita possunt attingere quaedam loca, quae prius non attingebant: quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est, quaest. 8, art. 2.

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora caelestia; vel secundum ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa, sicut in Angelis: et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabilem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale: de tali enim motu Philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum, quod Angeli boni supra immutabilitatem essendi, quae competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute; tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum, quod formae dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subjectum variationis; subjiciuntur tamen variationi, inquantum subjectum secundum eas variatur: unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur: non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis aliquid est.

QUAESTIO X.

DE DEI AETERNITATE.

(*In sex articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de aeternitate; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° quid sit aeternitas; 2.° utrum Deus sit aeternus; 3.° utrum esse aeternum sit proprium Dei; 4.° utrum aeternitas differat a tempore (1); 5.° de differentia aevi et temporis; 6.° utrum sit unum aevum tantum sicut est unum tempus, et una aeternitas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter definiatur aeternitas, quod est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. — (1, *dist* 8, *quaest.* 2, *art.* 1, *et dist.* 19, *quaest.* 2, *art.* 1; *et Pot. qu.* 3, *art.* 14 *et* 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens definitio aeternitatis quam Boetius ponit (3 de Consol. pros. 2, circ. princ.), dicens, quod *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quae sunt deficientia, quod aeternitati non competit. Ergo in definitione aeternitatis non debet poni *interminabile.*

2. Praeterea, aeternitas durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione aeternitatis vita, sed magis esse.

3. Praeterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem aeternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur *tota.*

4. Praeterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in aeternitate pluraliter dicuntur dies, et tempora; dicitur enim Michaeae 5, 2: *Egressus ejus ab initio a diebus aeternitatis*; et ad Rom. 16, 25: *Secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti.* Ergo aeternitas non est tota simul.

5. Praeterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit *tota*, superflue additur quod sit *perfecta.*

6. Praeterea, *possessio* ad durationem non pertinet. Æternitas autem quaedam duratio est. Ergo aeternitas non est possessio.

Concl. Æternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

Respondeo dicendum, quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu et semper eodem modo se habet non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis.

Item ea dicuntur tempore mensurari quae principium et finem habent in tempore, ut dicitur in 4 Physic. (text. 70); et hoc, ideo quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium, et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo ex hoc quod id quod est in aeternitate est interminabile, idest, principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum, quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctum est cujus pars non est, quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens: et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse; unde et tempus est numerus motus.

Ad tertium dicendum, quod aeternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalibus metaphorice in Scripturis nominatur, sic aeternitas tota simul existens, nominibus temporalibus successivis.

Ad quintum dicendum, quod in tempore est duo considerare: scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo *tota simul* ad removendum tempus, et *perfecta* ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum, quod illud quod possidetur firmiter et quiete habetur; ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine possessionis.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit aeternus. — (2, *dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 1; *et* 1 *cont. cap.* 15; *et Pot. qu.* 3, *art.* 17, 23; *et op.* 2, *cap.* 5, 6, 7 *et* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit aeternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed aeternitas est aliquid factum; dicit enim Boetius (lib. 5 de Consol. pros. ult.), quod *nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem*; et Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestionum, qu. 23, in pr.), quod *Deus est auctor aeternitatis.* Ergo Deus non est aeternus.

2. Praeterea, quod est ante aeternitatem, et post aeternitatem, non mensuratur aeternitate. Sed *Deus est ante aeternitatem*, ut dicitur in libro de Causis (prop. 2), *et post aeternitatem*; dicitur enim Exod. 15, 18, quod *Dominus regnabit in aeternum, et ultra.* Ergo esse aeternum non convenit Deo.

3. Praeterea, aeternitas mensura quaedam est. Sed Deo non convenit esse mensuratam. Ergo non competit ei esse aeternum.

4. Praeterea, in aeternitate non est praesens, praeteritum vel futurum, cum sit tota simul, ut dictum est, art. pr. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba praesentis temporis, praeteriti vel futuri. Ergo Deus non est aeternus.

(1) Al. *ab aevo et tempore.*

Sed contra est quod dicit Athanasius, in suo Symb. de Confess. fidei: *Æternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus sanctus.*

Concl. Deus immutabilis existens, aeternus non solum est sed etiam sua aeternitas.

Respondeo dicendum, quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet, art. praeced. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio; quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme: unde, sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas.

Ad primum ergo dicendum, quod *nunc* stans dicitur facere aeternitatem secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita causatur in nobis apprehensio aeternitatis inquantum apprehendimus *nunc* stans. Quod autem dicit Augustinus (loco cit. in arg.) quod *Deus est auctor aeternitatis*, intelligitur de aeternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam aeternitatem aliquibus, quo et suum immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante aeternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem (eadem proposit. 2, circa fin.), dicitur quod *intelligentia parificatur aeternitati.* Quod autem dicitur in Exod.: *Dominus regnabit in aeternum, et ultra,* sciendum quod aeternum accipitur ibi pro saeculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra aeternum, quia durat ultra quodcumque saeculum, idest, ultra quamcumque durationem datam. Nihil est enim aliud saeculum quam periodus cujuslibet rei, ut dicitur in lib. 1 de Caelo (text. 100). Vel dicitur etiam ultra aeternum regnare, quia si etiam aliquid aliud semper esset, ut motus caeli secundum quosdam philosophos, tamen Deus ultra regnat, in quantum ejus regnum est totum simul.

Ad tertium dicendum, quod aeternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus aeternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad quartum dicendum, quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum ejus aeternitas omnia tempora includit; non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum.

ARTICULUS III.

Utrum esse aeternum sit proprium Dei. — (1, *dist.* 8, *quaest.* 2, *art.* 2, *et dist.* 19, *quaest.* 1, *art.* 1, *et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 3; *et* 1 *cont. cap.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod esse aeternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Danielis 12, 3, quod *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Non autem essent plures aeternitates, si solus Deus esset aeternus. Non igitur solus Deus est aeternus.

2. Praeterea, Matth. 25, 41, dicitur: *Ite, maledicti, in ignem aeternum*; non igitur solus Deus est aeternus.

3. Praeterea, omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativae. Ergo non solus Deus est aeternus.

Sed contra est quod dicit Augustinus (Fulgentius, lib. de Fide ad Petrum, cap. 6), et Hieronymus (ad Damasum, ep. 57): *Deus solus est qui exordium non habet.* Quidquid autem exordium habet, non est aeternum. Solus ergo Deus est aeternus.

Concl. Solus Deus vere et proprie immutabilis cum sit, aeternus est: caetera vero eo aeterna sunt, quod aliquam immutabilitatem participant.

Respondeo dicendum, quod aeternitas vere et proprie in solo Deo est, quia aeternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet, art. praec. Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum, quaest. 9, art. 1 et 2. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua ejus aeternitatem participant. Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo quod nunquam esse desinunt; et secundum hoc dicitur Eccles. 1, de terra, quod *in aeternum stat*; et sic aeternitas Angelis attribui potest, secundum illud psal. 75, 5: *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis.* Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in Psal. dicuntur montes *aeterni*, et Deuteronom. 33, 15, etiam dicitur: *De pomis collium aeternorum.* Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut Angeli, et beati qui verbo fruuntur; quia *quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes*, ut dicit Augustinus (15 de Trinitate, cap. 16, in fin.). Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam aeternam, secundum illud Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum* etc.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur multae aeternitates, secundum quod sunt multi participantes aeternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum, quod ignis inferni dicitur aeternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in poenis eorum transmutatio, secundum illud Job 24, 19: *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.* Unde in inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus, secundum illud psal. 80, 16: *Erit tempus eorum in saecula.*

Ad tertium dicendum, quod necessarium significat quemdam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosophum (6 Metaphys. text. 8), est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus: unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum.

ARTICULUS IV.

Utrum aeternitas differat a tempore. — (*Infra art.* 5; *et* 1, *dist.* 10, *quaest.* 2, *art.* 1, *et* 2 *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 1; *et quol.* 5, *quaest.* 4, *et quol.* 10, *quaest.* 2; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 14, *ad* 18.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aeternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit

pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duae horae; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed aeternitas et tempus sunt simul: quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cum igitur aeternitas non sit pars temporis, quia aeternitas excedit tempus, et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars aeternitatis et non aliud ab aeternitate.

2. Praeterea, secundum Philosophum (in 4 Phys., text. 104 et 121), *nunc* temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem aeternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo aeternitas est *nunc* temporis. Sed *nunc* temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo aeternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

3. Praeterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in 4 Physic. (text. 133), ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed aeternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo aeternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est aeternitas, vel aliquid aeternitatis.

Sed contra est quod aeternitas est tota simul. In tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et aeternitas non sunt idem.

Concl. Differt aeternitas a tempore, quod ea est tota simul, tempus vero successivum est. Non autem differunt quod aeternitas principio et fine careat, tempus vero non, nisi quoad mensurata, vel in potentia, intelligendo ea sic differre.

Respondeo dicendum, quod manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Sed hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens. et non per se: quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius (in lib. de Consolat. prosa 4, lib. 5), ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Si tamen praedicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem; quia solum illud mensuratur tempore quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur (in 4 Phys. text., 120). Unde si motus caeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quae habet principium et finem in tempore.

Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia; quia, etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni, quod non contingit in aeternitate. Sed tamen istae differentiae consequuntur eam, quae est per se et primo, differentiam, per hoc quod aeternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si tempus et aeternitas essent mensurae unius generis; quod patet esse falsum ex his quorum est tempus et aeternitas mensura.

Ad secundum dicendum, quod *nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic et ibi, et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc* secundum quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione: unde aeternitas non est idem quod *nunc* temporis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus: unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore: tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia; unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem, quae est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

ARTICULUS V.

De differentia aevi et temporis.
(Locis sup. art. 4 notat.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aevum non sit aliud a tempore. Dicit enim Augustinus, 8 super Gen. ad litt. (cap. 20, 22, 23), quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus.* Sed aevum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab aevo.

2. Praeterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius: de ratione vero aeternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est, art. 1, hujus quaest. Sed aevum non est aeternitas: dicitur enim Eccli. 1, quod *Sapientia* aeterna *est ante aevum.* Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius; et ita est tempus.

3. Praeterea, si in aevo non est prius et posterius, sequitur quod in aeviternis non differat esse vel fuisse vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile aeviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse: quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Praeterea, cum duratio aeviternorum sit infinita ex parte post; si aevum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu; quod est impossibile. Non igitur aevum differet a tempore.

Sed contra est quod dicit Boetius (lib. 3 de Consol. metro 9, in princ.):

. . . . Qui tempus ab aevo
Ire jubes. . . .

Concl. Ævum ipsum est medium inter aeternitatem et tempus, utroque participans.

Respondeo dicendum, quod aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa.

Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quod aeternitas principio et fine caret, aevum habet principium, sed non finem, tempus autem habet principium et finem. Sed haec differentia est per accidens, sicut supra dictum est, art. praec.; quia si etiam semper aeviterna fuissent, et semper futura essent, ut aliqui ponunt, vel etiamsi quandoque

deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc aevum distingueretur ab aeternitate et tempore.

Alii vero assignant differentiam inter haec tria per hoc quod aeternitas non habet prius et posterius: tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione. aevum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione.

Sed haec positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si aevum habet prius et posterius, oportet quod, priori parte aevi recedente, posterior de novo adveniat; et sic erit innovatio in ipso aevo, sicut in tempore. Si vero referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet ex 4 Phys. (text. 110 et 117). Si igitur ipsum aeviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc erit, quia esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius.

Est ergo dicendum, quod, cum aeternitas sit mensura esse permanentis; secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis tamen habent transmutationem adjunctam vel in actu, vel in potentia; sicut patet in corporibus caelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent (1) cum transmutabilitate secundum locum; et similiter patet de Angelis, quod si habent esse intransmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem (2), et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum suo modo; et ideo hujusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem, et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt, aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem (lib. cit. in arg. cap. 20), dicit quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur aevo; sed quantum ad visionem gloriae, participant aeternitatem.

Ad secundum dicendum, quod aevum est totum simul, non tamen est aeternitas: quia compatitur secum prius et posterius.

Ad tertium dicendum, quod in ipso esse Angeli in se considerato non est differentia praeteriti et futuri, sed solum secundum adjunctas mutationes. Sed quod dicimus Angelum esse vel fuisse vel futurum esse differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse Angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cum dicit, Angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinae potentiae. Cum vero dicit, futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde cum esse et non esse Angeli subsit divinae potentiae; absolute considerando, potest Deus facere quod esse Angeli non sit futurum; tamen non potest facere quod non sit, dum est: vel quod non fuerit, postquam fuit.

Ad quartum dicendum, quod duratio aevi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

ARTICULUS VI.

Utrum sit unum aevum tantum.

(2, *dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 2, *et quol.* 5, *qu.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit tantum unum aevum. Dicitur enim in apocryphis Esdrae: *Majestas et potestas aevorum est apud te, Domine,*

2. Praeterea, diversorum generum diversae sunt mensurae. Sed quaedam aeviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora caelestia; quaedam vero sunt spirituales substantiae, scilicet Angeli. Non ergo est unum aevum tantum.

3. Praeterea, cum aevum sit nomen durationis; quorum est unum aevum, est una duratio. Sed non omnium aeviternorum est una duratio, quia quaedam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum aevum tantum.

4. Praeterea, ea quae non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis; propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed aeviterna non dependent ab invicem, quia unus Angelus non est causa alterius. Non ergo est unum aevum tantum.

Sed contra, aevum est simplicius tempore, et propinquius se habens ad aeternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis aevum.

Concl. Quo plura aeviterna sunt, aeva etiam plura sunt; magis tamen unum tantum aevum est mensura unius primi aeviterni quod simplicissimum est.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod est unum aevum tantum: quidam, quod multa.

Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis; in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum, cum tempus sit numerus, secundum Philosophum (lib. 4 Physic. text. 101). Sed hoc non sufficit; quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens, alioquin non esset continuus: quia decem ulnae panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate aeternitatis, quae est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium; sunt vero multae si consideretur diversitas eorum quae recipiunt

(1) Al., *habet*.

(2) Ita codd. Alcan. et Terrac. In editis addebatur: *Quantum ad eorum naturam pertinet.*

durationem ex influxu primi principii. Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiae primae, quae est primum subjectum motus, cujus mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur; quia ea quae sunt unum principio, vel subjecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid. Est ergo vera ratio unitatis temporis unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in 10 Metaphys. (text. 3). Sic ergo tempus ad illum motum comparatur, non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod omnes processerunt a Deo in quadam aequalitate, ut Origenes dixit (lib. 1 Periarchon, cap. 8), vel etiam multae earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt, quod omnes substantiae spirituales processerunt a Deo quodam gradu et ordine; et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit (cap. 10 caelest. Hierarch., et cap. 4, a med.), quod inter substantias spirituales sunt primae, mediae et ultimae, etiam in uno ordine Angelorum. Secundum igitur primam opinionem necesse est dicere, quod sunt plura aeva, secundum quod sunt plura aeviterna prima aequalia. Secundum autem secundam opinionem oporteret dicere, quod sit unum aevum tantum; quia cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in 10 Met (text. 4), oportet quod esse omnium aeviternorum mensuretur per esse primi aeviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur qu. 47, art. 2, concedimus ad praesens unum esse aevum tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod aevum aliquando accipitur pro saeculo, quod est periodus durationis alicujus rei; et sic dicuntur multa aeva, sicut multa saecula.

Ad secundum dicendum, quod licet corpora caelestia et spiritualia differant in genere naturae, tamen conveniunt in hoc quod habent esse intransmutabile; et sic mensurantur aevo.

Ad tertium dicendum, quod nec omnia temporalia simul incipiunt; et tamen omnium est unum tempus propter primum, quod mensuratur tempore; et sic omnia aeviterna habent unum aevum propter primum, etiamsi non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum, sed quod sit simplicius.

QUAESTIO XI.

DE UNITATE DEI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Post praemissa considerandum est de divina unitate; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum unum addat aliquid supra ens; 2.° utrum opponantur unum et multa; 3.° utrum Deus sit unus; 4.° utrum sit maxime unus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unum addat aliquid supra ens. — (*1, dist.* 24, *quaest. 4, art.* 3; *et* 3 *contr. cap.* 53; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additiones ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato: est enim principium numeri, qui est species (1) quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Praeterea, quod dividit aliquid commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Praeterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens. Sed nugatorie dicitur *ens ens.* Ergo nugatio esset dicere *ens unum*, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est quod dicit Dionysius ult. cap. 9 de div. Nom. (non procul a princ. lect. 1): *Nihil est existentium non participans uno*: quod non esset, si unum adderet supra ens, quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

Concl. Unum non addit super *ens* aliquid reale, sed tantum divisionis negationem.

Respondeo dicendum, quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione; et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum, quod quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa, existimaverunt, sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiae omnium rerum. E contrario autem Avicenna considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens: sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

(1) Rom. edit. *speciei.*

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum: sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto, et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto, et multa secundum partes; hujusmodi erit unum simpliciter et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso est indivisum secundum quid, et divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem vel secundum principium, sive causam; erunt (1) multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quae (2) sunt multa numero et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius (ult. de div. Nom. lect. 1), quod non est multitudo non participans uno. Sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio.

Ad tertium dicendum, quod ideo non est nugatio, cum dicitur *ens unum*, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

ARTICULUS II.

Utrum unum et multa opponantur. — (1, *dist.* 24, *quaest.* 1, *art.* 3, *ad* 4; *et* 10 *Met.*, *lect.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unum et multa non opponantur. Nullum enim oppositum praedicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex praedictis patet, art. praec. Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Praeterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Praeterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Praeterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponitur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens; quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam, cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione; quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed contra (3), quorum rationes sunt appositae, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

(1) Al., *erit*, forte melius.
(2) Al., *et quae*.
(3) Deest hoc argumentum: *Sed contra*, in MSS. Alcan.

Concl. Unum et multa non eodem modo opponuntur; *unum* enim, numeri principium multis opponitur, ut mensura mensurato; *unum* autem quod convertitur cum ente, *multis* opponitur, ut indivisum diviso.

Respondeo dicendum, quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quae est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex 10 Met. (text. 2). Unum vero quod convertitur cum ente opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est *negatio in subjecto*, secundum Philosophum (tum in post praedicamentis cap. de Oppositis, text. 4, tum in 4 Metaph. text. eod). Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse; et ideo in ente ratione suae communitatis accidit quod privatio entis fundatur in ente; quod non accidit in privationibus formarum specialium (1), ut visus, vel albedinis, vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum praedicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter et alterum secundum quid: quod enim secundum quid est ens (ut in potentia) est non ens simpliciter, idest actu; vel quod est ens simpliciter in genere substantiae, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, vel e converso; et similiter, quod est unum simpliciter, est multa secundum quid, et e converso.

Ad secundum dicendum, quod duplex est totum; quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quaelibet pars aquae est aqua; et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo quaelibet pars caret forma totius; nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus, non quod unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundum hoc quod habent de entitate; sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quaedam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum, quod *multum* accipitur dupliciter: uno modo absolute, et sic opponitur uni; alio modo secundum quod importat excessum quemdam, et sic opponitur pauco; unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad quartum dicendum, quod unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum est quod sint divisa.

Unde oportet quod divisio sit prius unitate non sim-

(1) Ita codd. Alcan. et Terrac. Al., *spiritualium*.

pliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita; unde definimus punctum, *cujus pars non est*, vel *principium lineae*. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis: ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo quod hoc ens non est illud ens: et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio unum; quarto multitudinem.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit unus. — (*Infra quaest.* 3, *art.* 3; *et* 1 *dist.* 2, *art.* 1, *et dist.* 24, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 1 *cont.*, *cap.* 42; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 6; *et opusc.* 2, *cap.* 12; *et* 15 *Metaph. fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit unus. Dicitur enim 1 ad Cor. 8, 5: *Siquidem sunt dii multi, et domini multi.*

2. Praeterea, unum quod est principium numeri, non potest praedicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo praedicetur; similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quae Deo non competit. Non est igitur dicendum, quod Deus sit unus.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. 6, 4: *Audi Israel, Dominus Deus noster Deus unus est.*

Concl. Deus, cum sit omnino simplex, et infinitate perfectionis, est simpliciter unus; a quo est totius universi ordo.

Respondeo dicendum, quod Deum esse unum ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 3. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundo vero ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra, qu. 4, art. 2, quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset; et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus (1). Impossibile est ergo esse plures deos. Unde, et antiqui philosophi quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum, et per se, non per accidens; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur dii multi secundum errorem quorumdam, qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit ibid. Apostolus: *Nobis autem unus Deus*, etc.

Ad secundum dicendum, quod unum, secundum quod est principium numeri, non praedicatur de Deo, sed solum de his quae habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quae habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostrae non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo praedicari, sicut quod est incorporeus, infinitus; et similiter de Deo dicitur, quod sit unus.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus sit maxime unus. — (*Inf.*, *quaest.* 18, *art.* 3, *corp.*, *et quaest.* 38, *art.* 3, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit maxime unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quae sunt unum.

2. Praeterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentia, cujusmodi est punctum et unitas. Sed in tantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctum.

3. Praeterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum. Ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum (in 4 Metaph. text. 3). Ergo omne ens est maxime unum; Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

Sed contra est quod dicit Bernardus (1), lib. 5 de Consid. (cap. 8, in fin.), quod *inter omnia quae unum dicuntur, arcem tenet unitas Divinae Trinitatis.*

Concl. Deus, cum sit maxime ens et maxime indivisus, est etiam maxime unus.

Respondeo dicendum, quod, cum unum sit ens indivisum; ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens, et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, in-

(1) Al.: *Et sic ille in quo esset privatio non esset simpliciter perfectus. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset.* MSS. Camer. et Alcan.: *Et sit hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus; si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset.*

(1) Al., *Boetius.*

quantum neque dividitur actu, neque potentia, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 7. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen, secundum quod ejus oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus vel maxime unum.

Ad secundum dicendum, quod punctum et unitas, quae est principium numeri (1), non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subjecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subjectum non est maxime unum propter diversitatem accidentis et subjecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum, quod, licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet aequaliter substantia cujuslibet ad causandam unitatem; quia substantia quorumdam est ex multis composita, quorumdam vero non.

QUAESTIO XII.

QUOMODO DEUS A NOBIS COGNOSCATUR.

(*In tredecim articulos divisa.*)

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum se ipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, idest, quomodo cognoscatur a creaturis; et circa hoc quaeruntur tredecim: 1.° utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei; 2.° utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam; 3.° utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri; 4.° utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam; 5.° utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato; 6.° utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat; 7.° utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam; 8.° utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat; 9.° utrum ea quae ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat; 10.° utrum simul cognoscat omnia quae in Deo videt; 11.° utrum in statu hujus vitae possit aliquis homo essentiam Dei videre; 12.° utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere; 13.° utrum supra cognitionem naturalis rationis sit in praesenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam. — (1-2, *quaest.* 36, *art.* 1, *corp.*, *et quaest.* 93, *art.* 2, *corp.*; *et* 3, *cont.*, *cap.* 51, 54 *et* 57; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 1; *et quol.* 7, *art.* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 105.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim (super Joan. hom. 14, aliquantul. a princ.), exponens illud quod dicitur Joan. 1: *Deum nemo vidit unquam*, sic dicit: *Ipsum quod est Deus, non solum Prophetae, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabilis est naturae, qualiter videre poterit quod increabile est?* Dionysius etiam (in cap. 1 de div. Nom., a med. illius, lect. 3), loquens de Deo dicit: *Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.*

2. Praeterea, omne infinitum, inquantum hujusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est, quaest. 7, art. 1; ergo secundum se est ignotus.

3. Praeterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius (cap. 1, et 2, de div. Nom.). Ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. Praeterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 3, 2: *Videbimus eum sicuti est.*

Concl. Cum ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quae est clara divinae essentiae visio per intellectum, constat intellectum creatum Deum posse videre per essentiam.

Respondeo dicendum, quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum; sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis.

Hoc igitur attendentes quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quae est operatio intellectus; si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo, quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi; intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae.

Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum, quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde praemittit Dionysius (cap. cit. in arg., immediate ante verba proposita) dicens: *Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et neque sensus ejus est*, etc. Et Chrysostomus (eadem hom. 14, parum ante med.), parum post verba praedicta subdit: *Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio.*

Ad secundum dicendum, quod infinitum quod se tenet ex parte materiae non perfectae per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam; sed infinitum quod se tenet ex parte formae non limitatae per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et

(1) Ita cod Alcan. cum editis plurimis. Duacenses vero et Lovanienses legunt ex Camer.: *Quae sunt principia quantitatis.*

non primo modo, ut ex superioribus patet, quaest. 7, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci; sed quod omnem cognitionem excedat; quod est ipsum non comprehendi.

Ad quartum dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, et aequale sunt species proportionis. Alio modo quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum; et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

ARTICULUS II.

Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. — (4, *dist.* 49, *quaest.* 2, *art.* 1; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 1; *et* 3 *cont., cap.* 49; *et opusc.* 2, *cap.* 105.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato, per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim 1 Joan. 3, 2: *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

2. Praeterea, Augustinus dicit (9 de Trinit , cap. 11, in princ.): *Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis.*

3. Praeterea, intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensu in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est, nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectae. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

Sed contra est quod dicit Augustinus (15 de Trinitate cap. 9, parum a med.), quod cum Apostolus dicit: « *Videmus nunc per speculum, et in aenigmate*; » *speculi, et aenigmatis nomine, quaecumque similitudines ab ipso significatae intelligi possunt, quae accommodatae sunt ad intelligendum Deum.* Sed videre Deum per essentiam non est visio aenigmatica, vel specularis (1), sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

Concl. Divina essentia non per aliquam speciem ex parte divinae essentiae ab intellectu creato conspicitur, sed ex parte intellectus creati aliqua similitudine confortati (lumine videlicet gloriae) apprehenditur et videtur.

Respondeo dicendum, quod ad visionem tam sensibilem quam intellectualem duo requiruntur; scilicet virtus visiva, et unio rei visae cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res quae esset principium visivae virtutis, et quae esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

(1) Edit. Rom., *speculativa.*

Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus fit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visae rei quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius (cap. 1 de divin. Nominibus, non multum procul a princ.), *per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci*; sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 4; quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam. Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam representari potest; quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum.

Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen divinae gloriae confortans intellectum ad videndum Deum; de quo dicitur in psalm. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest quae ipsam divinam essentiam repraesentet ut in se est.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de similitudine quae est per participationem luminis gloriae.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quae habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliae formae intelligibiles, quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu.

ARTICULUS III.

Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus — (2-2, *qu.* 175, *art.* 4; *et* 4, *dist.* 49, *qu.* 2, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Job 19, 26: *In carne mea videbo Deum,* etc.; et 42, 5: *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.*

2. Praeterea, Augustinus dicit (ult. de Civitate Dei,

cap. 29, circa med.): *Vis itaque prepollentior oculorum erit illorum* (scilicet glorificatorum), *non ut acutius* (1) *videant, quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae* (*quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora*): *sed ut videant et incorporalia.* Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Praeterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria. Dicitur enim Isa. 6, 1: *Vidi Dominum sedentem super solium,* etc. Sed visio imaginaria a sensu originem habet; phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in 3 de Anima (cap. 3, text. 160). Ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in libro de videndo Deum ad Paulin., epist. 112, cap. 9): *Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est, vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur.*

Concl. Deus cum sit omnino incorporeus, nullo exteriori vel interiori sensu videri potest.

Respondeo dicendum, quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu, aut potentia sensitivae partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur, art. seq. et qu. 78. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla hujusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 1. Unde nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum*; non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum. Similiter quod dicitur: *Nunc oculus meus videt te,* intelligitur de oculo mentis; sicut Ephes. 1, 17, dicit Apostolus: *Det vobis spiritum sapientiae in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri.*

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod ibidem praemittitur: *Longe itaque potentiae alterius erunt* (scilicet oculi glorificati), *si per eos videbitur incorporea illa natura*; sed postmodum hoc determinat dicens: *Valde credibile est, sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissima perspicuitate videamus: non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes* (2) *vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere* (3), *sed videmus.* Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens: quod quidem a sensu (4) non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis corporibus divina presentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus, et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis.

(1) Al. *acrius.*
(2) Al. *exercentes.*
(3) Al. *videre.*
(4) Al. *a sensu.*

Ad tertium dicendum, quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repraesentans Deum secundum aliquum modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibilis metaphorice describuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. — (4, *dist.* 49, *quaest.* 2, *art.* 6; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 3; *et* 3 *cont. cap.* 50.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius (cap. 4 de divin. Nom. parum ante med.): *Angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulcrhitudinem Dei.* Sed unumquodque videtur, dum videtur ejus speculum. Cum igitur Angelus per sua naturalia intelligat se ipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Praeterea, illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus Angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod ab Angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

3. Praeterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendum substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit; quod est erroneum, ut ex supradictis patet, art. 1, hujus quaest.; videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed contra est quod dicitur Roman. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna.* Sed vita aeterna consistit in visione divinae essentiae, secundum illud Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum* etc. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

Concl. Cum divina essentia sit supra conditionem cujuscumque creati intellectus, non potest intellectus creatus per sua naturalia ipsam cognoscere, sed tantum per gratiam.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali; et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt

substantiae incorporeae, quas Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum esse subsistens. Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas; unam, quae est actus alicujus corporei organi, et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectus animae secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibile ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod iste modus cognoscendi Deum est Angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem ejus in ipso Angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est, art. 2, hujus quaest. Unde non sequitur quod Angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad secundum dicendum, quod intellectus Angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quaelibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quae invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quod visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut hanc; sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est ejus esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat. — (3 *cont.*, *cap.* 51, 52 *et* 53; *et opusc.* 2, *cap.* 105; *et* 3, *dist.* 14, *quaest.* 2, *art.* 1, *ad* 1, *et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 2, *art.* 7; *et Verit. quaest.* 8, *art.* 3, *ad* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget, ut videatur. Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Praeterea, cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Praeterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturae esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturae; et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum; quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.*

Concl. Cum essentia divina naturam cujusque creati intellectus excedat, indiget creatus intellectus ad Deum intuendum aliquo creato lumine.

Respondeo dicendum, quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam; sicut si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, art. praec., oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. 21, 23, quod *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest, Deo similes, secundum illud 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

Ad primum ergo dicendum, quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quae secundum se inintelligibilis est, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

Ad secundum dicendum, quod lumen istud non

requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quaedam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quod non est medium in quo Deus videatur, sed sub quo videtur; et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae; quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VI.

Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. — (4, *dist.* 49, *quaest.* 2, *art.* 4; *et* 3 *cont.*, *cap.* 56.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat. Dicitur enim 1 Joan. 3, 2: *Videbimus eum sicuti est.* Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus; non ergo perfectius et minus perfecte.

2. Praeterea, Augustinus dicit (lib. 83 Quaest., quaest. 32), quod *unam rem non potest unus alio plus intelligere.* Sed omnes videntes Deum per essentiam intelligunt Dei essentiam; intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est, art. 3, hujus quaest. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

3. Praeterea, quod aliquid (1) altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest, vel ex parte objecti visibilis, vel ex parte potentiae visivae videntis. Ex parte autem objecti, per hoc quod objectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem, quod in proposito locum non habet; Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam praesens est intellectui essentiam ejus videnti. Relinquitur ergo quod si unus alio perfectius eum videat, hoc sit secundum differentiam potentiae intellectivae; et ita sequitur quod cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat; quod est inconveniens, cum hominibus promittatur in beatitudine aequalitas Angelorum.

Sed contra est quod vita aeterna in visione Dei consistit, secundum illud Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum*, etc. Ergo si omnes aequaliter Dei essentiam vident in vita aeterna, omnes erunt aequales; cujus contrarium dicit Apostolus 1 Cor. 15, 4: *Stella differt a stella in claritate.*

Concl. Cum videntium divinam essentiam unus alio majori gloriae lumine illustretur, perfectius etiam unus alio ipsam videbit.

Respondeo dicendum, quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est, art. 2, hujus quaest., sed hoc erit per hoc quod intellectus unius habebit majorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet, art. praec.

Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae qui plus habet de charitate; quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Videbimus eum sicuti est*; hoc adverbium *sicuti* determinat modum visionis ex parte rei visae, ut sit sensus: videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem, si referatur ad modum rei intellectae; quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit: non autem si referatur ad modum intelligendi: quia intelligere unius est perfectius quam intelligere alterius.

Ad tertium dicendum, quod diversitas videndi non erit ex parte objecti quia idem objectum omnibus praesentabitur, scilicet Dei essentia: nec ex diversa participatione objecti per differentes similitudines; sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est, art. praec.

ARTICULUS VII.

Utrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. — (2, *dist.* 19, *art.* 2, *ad* 3; *et* 3 *cont. cap.* 55, *lib.* 3; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus, Phil. 3, 12: *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Non autem frustra sequebatur; dicit enim ipse, 1 Corinth. 9, 26: *Sic curro, non quasi in incertum.* Ergo ipse comprehendit, et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens (ibid.): *Sic currite, ut comprehendatis.*

2. Praeterea, ut dicit Augustinus (in lib. de videndo Deum, ad Paulin. epist. 112, cap. 9, in princ.): *Illud comprehenditur quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem.* Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem, cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter; contra. *Totaliter* vel dicit modum videntis, vel modum rei visae. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visae, quia videt eum sicuti est, ut dictum est, art. praeced.; similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit; ergo eum comprehendet.

(1) Al., *aliquis . . . . videat.*

Sed contra est quod dicitur Jerem. 32, 18: *Fortissime, magne et potens, Dominus exercituum nomen tibi. Magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu.* Ergo comprehendi non potest.

Concl. Cum lumen gloriae, quo perfusi divinam intuentur essentiam, infinitum non sit, impossibile est quemquam creatum intellectum illam comprehendere, et ipsam cognoscere quantum cognoscibilis est.

Respondeo dicendum, quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato; attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus (serm. 38 de Verb. Domini, cap. 3, circ. med.).

Ad cujus evidentiam sciendum est quod illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur: perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur: puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud; si vero aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendit ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est; quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est, quaest. 7, art. 2, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum, quod *comprehensio* dicitur dupliciter: uno modo stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente: et sic nullo modo Deus comprehenditur nec intellectu, nec aliquo alio; quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est; et sic de comprehensione nunc quaeritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur: qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. 3, 4: *Tenui eum, nec dimittam*; et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione; et hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animae, quae respondet spei, sicut visio fidei, et fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur, jam tenetur vel habetur; quia videntur interdum distantia, vel quae non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quae habemus fruimur, vel quia non delectamur in eis, vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed haec tria habent beati in Deo: quia et vident ipsum, et videndo tenent sibi praesentem, in potestate habentes semper eum videre, et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implente.

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur; sed quia non ita perfecte videtur sicut visibilis est; sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec praedicatum, nec compositio; sed tota non ita perfecte cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus (loc. cit. in argum.), definiendo comprehensionem, dicit quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem; aut cujus fines circumspici vel circumscribi possunt; tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

Ad tertium dicendum, quod *totaliter* dicit modum objecti, non quidem ita quod totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat; sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

ARTICULUS VIII.

Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. — (4, dist. 49, quaest. 2, art. 5; et Verit. quaest. 8, art. 4 et 20, art. 4 et 5; et 3 cont. cap. 54 et 57.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius (in 4 Dial., cap. 33, in fin., et lib. 2 Mor., cap. 2): *Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident* (1)? Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Praeterea, quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resplendent. Sed omnia quaecumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo; ipse enim omnia in se ipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quae sunt et quae fieri possunt.

3. Praeterea, qui intelligit id quod est majus, potest intelligere minima, ut dicitur 3 de Anima (cap. 4, text. 7). Sed omnia quae Deus facit vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quae Deus facit, vel facere potest.

4. Praeterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium; et ita videndo Deum non erit beata: quod est inconveniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

Sed contra est quod Angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. *Inferiores enim Angeli purgantur a superioribus a nescientia*, ut dicit Dionysius (cap. 7 caelest. Hierar. a med.). Ipsi etiam nesciunt futura contingentia, et cogitationes cordium; hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

(1) Al.: *Quid est quod ibi nesciant, qui scientem omnia sciunt?*

Concl. Cum nullus intellectus creatus videndo Deum illum comprehendat; non potest etiam in ipso videre omnia quae facit vel facere potest; sed plura vel pauciora, secundum quod perfectius vel imperfectius eum videt.

Respondeo dicendum, quod intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ipsa omnia quae facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo sicut effectus sunt virtute in causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit; quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causae effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est art. praec. Nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia quae Deus facit, vel potest facere; hoc enim esset comprehendere ejus virtutem; sed horum, quae Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia, et demonstrat; non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat, quia non perfecte comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum, quod videns speculum non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum, quod licet majus sit videre Deum quam omnia alia, tamen majus est videre sic ipsum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est, in corp. art., quod multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum, vel magis perfectum, vel minus perfectum.

Ad quartum dicendum, quod naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit; nec iterum cognoscere illa quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons, et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus 5 Confess. (cap. 4, in princ.): *Infelix homo, qui scit omnia illa* (scilicet creaturas), *te tamen nescit! beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.*

ARTICULUS IX.

Utrum ea quae videntur in Deo a videntibus divinam essentiam per aliquas similitudines videantur. — (*2-2, quaest.* 175, *art.* 4; *et* 3, *dist.* 14, *art.* 1, *quaest.* 3 *corp.*, *et* 4 *dist.* 44, *quaest.* 2, *art.* 1 *corp.*, *et ad* 3; *et Ver. qu.* 8, *art.* 5, *et quaest.* 10, *art.* 2 *corp.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quae videntur in Deo a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et visus in actu visibile in actu, inquantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

2. Praeterea, ea quae prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litt. (cap. 3 et 29), postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quae in illo raptu viderat; unde ipse dicit, quod *audivi arcana verba, quae non licet homini loqui* (2 Cor. 12, 4). Ergo oportet dicere quod aliquae similitudines eorum quae recordatus est, in ejus intellectu remanserint; et eadem ratione, quando praesentialiter videbat Dei essentiam, eorum quae in ipsa videbat, aliquas similitudines, vel species habebat.

Sed contra est quod per unam speciem videtur speculum, et ea quae in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam; nec ea quae in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

Concl. Deum videntes, non vident in eo alia per species eorum sed per ipsam essentiam Divinam, eorum intellectui unitam.

Respondeo dicendum, quod videntes Deum per suam essentiam, ea quae in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo ejus est in cognoscente: sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quaecumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo secundum se, quando directe ejus similitudine informatur; et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo secundum quod informatur specie alicujus quod est ei simile; et tunc non dicitur res cognosci in se ipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in se ipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in se ipsis, seu in propriis naturis: sed cognoscere eas, prout earum similitudines praeexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hae duae cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui praesentem, per quam et Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quae videntur in Deo, inquantum unitur essentiae divinae, in qua rerum omnium similitudines praeexistunt.

Ad secundum dicendum, quod aliquae potentiae cognoscitivae sunt quae ex speciebus primum conceptis alias formare possunt, sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri format speciem montis aurei; et intellectus ex praeconceptis speciebus generis et differentiae, format rationem speciei; et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius, videns Deum, ex ipsa visione essentiae divinae potest formare in se similitudines rerum quae in essentia divina videntur, quae remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

ARTICULUS X.

Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia quae in ipso vident. — (*De his etiam cont. Gent. lib.* 3, *cap.* 59.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quae in ipso vident. Quia, secundum Philosophum (2 Top., c. 4 in princ.), *contingit multa scire, intelligere vero unum.* Sed ea quae videntur in Deo, intelliguntur; intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum simul multa videri in Deo.

2. Praeterea, Augustinus dicit (8 super. Gen. ad litteram, cap. 22 et 23), quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus,* hoc est, per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est Angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum successive intelligunt, et afficiuntur; tempus enim successionem importat.

Sed contra est quod Augustinus dicit (15 de Trinitate cap. 16, circa fin.): *Non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes, atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.*

Concl. Quaecumque videntur in Verbo, non successive, sed simul videri necesse est.

Respondeo dicendum, quod ea quae videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus. Diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari (1). Unde contingit quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur: sicut diversae partes alicujus totius, si singulae propriis speciebus intelliguntur, successive intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem, art. praec., quod ea quae videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successive videntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sic unum tantum intelligimus, inquantum una specie intelligimus: sed multa una specie intellecta simul intelliguntur; sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

(1) Al.: *formari.*

Ad secundum dicendum, quod Angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt, et sic moventur secundum intelligentiam per tempus; sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

ARTICULUS XI.

Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam. — (1-2, *quaest.* 5, *art.* 3, *corp.*; *et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 2, *art.* 7; *et Ver. quaest.* 10, *art.* 2: *et quol.* 1, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 3 *cont.*, *cap.* 45.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob, Genes. 32, 30: *Vidi Deum facie ad faciem.* Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur 1 Corinth. 13, 12: *Videmus nunc per speculum, et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Praeterea, Numer. 12, 8, dicit Dominus de Moyse: *Ore ad os loquor ei.* Sed qui ore ad os loquitur Deo palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum: sed hoc videre, est Deum per essentiam videre. Ergo aliquis in statu hujus vitae potest Deum per essentiam videre.

3. Praeterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis judicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus; dicit enim Augustinus (12 Confess., cap. 25 circa med.): *Si ambo videmus verum esse quod dicis; et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quaeso, illud videmus? Nec ego in te* (1), *nec tu in me; sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Idem etiam in lib. de vera Religione (cap. 21 per totum), dicit quod *secundum veritatem divinam de omnibus judicamus*; et 12 de Trinit. (cap. 2, vers. fin.) dicit quod rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas; quae nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent. Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Praeterea, secundum Augustinum (12 super Genes. ad litteram, cap. 25 et praec.), visione intellectuali videntur ea quae sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod. 33, 20: *Non videbit me homo, et vivet*; Glossa ord.: *Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest.*

Concl. Non potest Deus ab homine puro in hac mortali vita per essentiam videri.

Respondeo dicendum, quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est, quia, sicut supra

(1) Al.: *Nec ego utique in te.*

dictum est, art. 4, hujus quaest., modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia, vel quae per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra, art. 1 et 9, hujus quaest., quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiae ipsius. Unde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est quod anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis magis divinae revelationes percipiuntur, et praevisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu hac mortali vita utitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Dionysium (4 cap. caelest. Hierar., circa med.), sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, inquantum formatae sunt aliquae figurae vel sensibiles vel imaginariae, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repraesentantes. Quod ergo dicit Jacob: *Vidi Deum facie ad faciem*, referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram, in qua repraesentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quamdam prophetiae eminentiam pertinet, ut videatur loquens Deus (1), licet imaginaria visione, ut infra patebit, 2-2 quaest. 174, cum de gradibus prophetiae loquemur. Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam et supernaturaliter et praeter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suae essentiae elevavit; ut dicit Augustinus (12 super Genes. ad litteram, cap. 26, 27 et 28, et in libro de videndo Deum cap. 13 praecipue), de Moyse, qui fuit magister Judaeorum, et de Paulo, qui fuit magister gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu ejus agemus (2, 2, quaest. 175, art. 3 praecipue).

Ad tertium dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus, nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est, per lumen solis. Unde dicit Augustinus (1 Soliloquiorum, cap. 8 in princ.): *Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur*, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quod videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum, quod visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per suam essentiam sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra, sed per praesentiam, essentiam et potentiam.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. Al.: *Ut videatur persona Dei loquentis vel loquens Deus.*

ARTICULUS XII.

Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus. — (1, *dist.* 3, *qu.* 1, *art.* 1; *et* 4 *cont. cap.* 1; *et Boetius de Trinitate, quaest.* 1, *art.* 2.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boetius (in lib. de Consolat. 5, inter med. et fin. prosae 4), quod *ratio non capit simplicem formam.* Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 7. Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Praeterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in 3 de Anima, (text. 30; habetur etiam de Mem. et Remin. cap. 1). Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

3. Praeterea, cognitio quae est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis; dicit enim Augustinus (1 de Trinitate cap. 2, parum a princ.), quod *humanae mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur* (1). Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed contra est quod dicitur Rom. 1, 19: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*, idest, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

Concl. Possumus Deum in hac vita naturali lumine cognoscere secundum quod omnium prima et eminentissima causa est, non autem secundum quod in se est.

Respondeo dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequentes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata.

Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est: potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est.

Ad secundum dicendum, quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum, quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis: sed cognitio ejus quae est per rationem naturalem, potest competere bonis, et malis; unde

(1) Al.: *Per justitiam fidei nutrita vegetetur.*

dicit Augustinus (in lib. 1 Retractationem, cap. 4 retractans quod dixerat, lib. 1 Solil., cap. 1): *Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera*, scilicet per rationem naturalem.

ARTICULUS XIII.

Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei quam ea quae habetur per rationem naturalem. — (*Qu.* 32, *art.* 1; *et* 1, *dist.* 3, *qu.* 1, *art.* 4; *et Ver. qu.* 10, *art. ult.*; *et Boet. de Trin.*, *qu.* 1, *art.* 4.)

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quam ea quae habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius (lib. 1 de mystica Theologia cap. 1, in fine), quod ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto. Quod etiam de Moyse dicit; qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiae cognitione. Sed conjungi Deo, ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus quam per rationem naturalem.

2. Praeterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata; similiter etiam (1) nec secundum cognitionem gratiae. Dicit enim Dionysius (cap. 1 cael. Hierarchiae, circ. med.), quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate* (2) *sacrorum velaminum circumvelatum*. Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum quam per rationem naturalem.

3. Praeterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhaeret. Fides autem non videtur esse cognitio; dicit enim Gregorius (in homil. 26 in Evang. a med. illius), quod ea *quae non videntur fidem habent, et non agnitionem*. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed contra est quod dicit Apostolus 1 Cor. 2, 10: *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum*, illa scilicet *quae nemo principum hujus saeculi novit*, id est, philosophorum, ut exponit Glossa (Hier. in illum loc.).

Concl. Perfectior cognitio de Deo in hac vita habetur per gratiam, quam per naturalem rationem.

Respondeo dicendum, quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis quam per rationem naturalem. Quod sic patet: cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus.

Et quantum ad utrumque juvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus magis exprimentia res divinas quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in Baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbae, et vox Patris audita est: *Hic est Filius meus dilectus*, Matth. 3, 17.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur, tamen plenius ipsum cognoscimus in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur; et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

Ad secundum dicendum, quod ex phantasmatibus vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit; et sic per revelationem ex phantansmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

Ad tertium dicendum quod fides cognitio quaedam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione ejus cui creditur. Et sic in quantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia; nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

(1) Edit. Rom. *sic etiam*.
(2) Edit. eadem, *veritate*.

QUAESTIO XIII.

DE NOMINIBUS DEI.

(*In duodecim articulos divisa.*)

Consideratis his quae ad divinam cognitionem (1) pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum. Unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quaeruntur duodecim: 1.° utrum Deus sit nominabilis a nobis; 2.° utrum aliqua nomina dicta de Deo praedicentur de ipso substantialiter; 3.° utrum aliqua nomina dicta de Deo proprie dicantur de ipso, an omnia attribuantur ei metaphorice; 4.° utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma; 5.° utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce vel aequivoce; 6.° supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis; 7.° utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore; 8.° utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturae, vel operationis; 9.° utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile, 10.° utrum accipiatur univoce vel aequivoce secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem; 11.° utrum hoc nomen, *qui est*, sit maxime proprium nomen Dei; 12.° utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquod nomen Deo conveniat.
(1 *dist.* 22, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius (cap. 1, de div. Nom. a med. ill. lect. 3), quod *neque nomen ejus est, neque opinio*; et Proverb. 30, 4, dicitur: *Quod nomen ejus, et quod nomen Filiis ejus, si nosti?*

2. Praeterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit: neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Praeterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant

(1) Rom. edit., *perfectionem*.

cum tempore; pronomina autem cum demonstratione, vel relatione: quorum nihil competit Deo, quia sine qualitate est, et sine omni accidente, et sine tempore, et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relative significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod. 15, 3: *Quasi vir pugnator; Omnipotens nomen ejus.*

CONCL. Cum Deus in hac vita secundum quod in se est, minime a nobis cognoscatur, sed secundum quod principium omnium eminentissimum est; aliquibus nominibus hoc significantibus nominari potest; nullum est autem nomen divinam essentiam adaequate repraesentans Deo ab hominibus impositum.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (1 Perier. cap. 1, in princ.), voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra, art. 2, quaest. praeced., quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundum quod est; sicut hoc nomen, *homo*, exprimit sua significatione essentiam hominis, secundum quod est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam; ratio enim, quam significat nomen, est definitio.

Ad primum ergo dicendum, quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus, et voce significamus.

Ad secundum dicendum, quod quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus; nomina quae Deo tribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est, quaest. praec. art. 4. Et quia in hujusmodi creaturis ea quae sunt perfecta et subsistentia, sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est; inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis: quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est; sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei nomina (1) abstracta ad significandam simplicitatem ejus, et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum, quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata, in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad significandum subsistentiam (2) et perfectionem ipsius, sicut jam dictum est, in solut. praec., ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero, et participia consignificantia tempus, dicuntur de ipso ex eo quod aeternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum: ita simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere nisi per modum temporalium rerum: et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic secundum illum modum quo nomina et participia et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronominibus (1) et nominibus relativis significari potest.

(1) Edit. Rom.: *Nomina simplicia, et nomina abstracta.*
(2) Edit. cit. in textu, *substantiam*, in margine *subsistentiam*.

ARTICULUS II.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter. — (*Pot. qu.* 7, *art.* 4, *et* 5; *et* 1, *dist.* 2, *art.* 2; *et* 1 *cont.*, *cap.* 51.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus (lib. 1 de Fid. orth. cap. 4): *Oportet singula eorum quae de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum quae assequuntur naturam vel operationem.*

2. Praeterea, dicit Dionysius (cap. 1 de div. Nom. ante med. lect. 3): *Omnium sanctorum* (2) *theologorum hymnum invenies ad beatos* (3) *thearchiae processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem.* Et est sensus quod nomina quae in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Praeterea, secundum hoc nominatur aliquid nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum a nobis dicitur de Deo secundum suam substantiam.

Sed contra est quod dicit Augustinus (7 de Trinitat., cap. 1 et 7, per tot. et lib. 6, cap. 4): *Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, qua ejus substantia significatur.* Ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam.

CONCL. Cum divinam substantiam imperfecte cognoscamus, nomina negativa vel relativa de Deo non dicuntur substantialiter, sed sola nomina positiva et absoluta divinam substantiam (licet imperfecte) significant.

Respondeo dicendum, quod de nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum.

Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut *bonus*, *sapiens*, et hujusmodi

(1) Al., *a pronominibus, vel nominibus relativis.*
(2) Al., *sanctum.*
(3) Al., *ad bonus.*

multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est sicut res inanimatae; et similiter accipiendum est in aliis; et hoc posuit Rabbi Moyses (in lib. qui dicitur רגבבח נבוכימ id est, *doctor dubiorum*). Alii vero dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata: ut cum dicimus: Deus est bonus, sit sensus: Deus est causa bonitatis in rebus; et eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria: primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quaedam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum; unde si nihil aliud significatur cum dicitur, Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quod dicitur quod est corpus, removetur quod non sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. Secundo, quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso; sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitae nostrae, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra, quaest. 3, art. 2, quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid ejusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formae corporum inferiorum repraesentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, quaest. 4, art. 3, cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur, Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis, vel: Deus non est malus; sed est sensus: Id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini de Doctrina Christiana (lib. 1, cap. 31): *In quantum bonus est, sumus.*

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus ideo dicit quod haec nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte, sed unumquodque imperfecte

eum significat, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant.

Ad secundum dicendum, quod in significatione nominum aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et aliud ad quod significandum nomen imponitur; sicut hoc nomen, *lapis*, imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet laedens pedem, sed ad significandam quamdam speciem corporum; alioquin omne laedens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est, quod hujusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus Deitatis: sicut enim secundum diversos processus perfectionum creaturae Deum repraesentant, licet imperfecte; ita intellectus noster secundum unumquemque processum Deum cognoscit, et nominat; sed tamen haec nomina non imponuntur ad significandum ipsos processus, ut cum dicitur: Deus est vivens, sit sensus: ab eo procedit vita; sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur, vel significetur.

Ad tertium dicendum, quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum; et sic nomina a nobis imposita eam significant.

ARTICULUS III.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie. — (*Pot. quaest.* 7, *art.* 4, *ad* 6; *et* 1, *dist.* 8, *qu.* 4, *art.* 3, *et dist.* 22, *art.* 2; *et* 1 *cont.*, *cap.* 30.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie. Omnia enim nomina quae de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est, artic. 1, hujus quaest. Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum dicitur: Deus est lapis, vel leo, vel aliquid hujusmodi. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphorice.

2. Praeterea, nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removetur quam de eo praedicetur. Sed omnia hujusmodi nomina, *bonus*, *sapiens*, et similia, verius removentur a Deo quam de eo praedicentur, ut patet per Dionysium (capit. 2 caelestis Hierarchiae, parum ante med., et 4 similiter). Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

3. Praeterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia hujusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones: significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis hujusmodi, quae sunt conditiones corporum. Ergo omnia hujusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

Sed contra est quod dicit Ambrosius (in lib. 2 de Fide, in princip. prologi): *Sunt quaedam nomina quae evidenter proprietatem Divinitatis ostendunt, et quaedam quae perspicuam divinae majestatis exprimunt veritatem* (1); *alia vero sunt quae translative per similitudinem de Deo dicuntur.* Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.

(1) Al., *unitatem*.

CONCL. Quia nomina Deo attributa modum significandi creaturarum retinent, Deo proprie ex modo ipso significandi non competunt; sed quoad significatum proprio de Deo dicuntur.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. praec., Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis; intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare; scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et hujusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum, quod quaedam nomina significant hujusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur; sicut lapis significat aliquid materialiter ens; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut *ens, bonum, vivens*, et hujusmodi; et talia proprie dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum, quod ideo hujusmodi nomina dicit Dionysius (loco in arg. citato) negari a Deo, quia id quod significatur per nomen non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius quod Deus est super omnem substantiam et vitam.

Ad tertium dicendum, quod ista nomina quae proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi; ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

ARTICULUS IV.

Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. — (*Pot. quaest.* 7, *art.* 4; *et* 1 *cont.*, *cap.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur quae omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo omnino idem significant in Deo; quia bonitas Dei est ejus essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Praeterea, si dicatur quod ista nomina significant idem secundum rem sed secundum rationes diversas; contra. Ratio cui non respondet aliquid in re, est vana. Si ergo istae rationes sunt multae, et res est una, videtur quod rationes istae sint vanae.

3. Praeterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione; et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas, et ita sunt synonyma.

Sed contra, omnia synonyma sibi invicem adjuncta nugationem adducunt, sicut si dicatur *vestis, indumentum*. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid hujusmodi; cum tamen scriptum sit, Jer. 32, 19: *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.*

CONCL. Nomina quae proprie de Deo dicuntur, synonyma nequaquam sunt.

Respondeo dicendum, quod hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam, vel ad designandam habitudinem causae respectu creaturarum: sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata vel secundum diversos effectus connotatos

Sed secundum quod dictum est, art. 2, huj. qu., hujusmodi nomina substantiam divinam significare licet imperfecte, etiam plane apparet secundum praemissa, art. 1, hujus quaest., quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas: quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum; quia nomina synonyma dicuntur quae significant unum secundum unam rationem; quae enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant; quia nomen non significat rem nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est, art. 1, hujus quaest.

Ad secundum dicendum, quod rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae, quia omnibus eis respondet unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re et multiplex secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repraesentant.

ARTICULUS V.

Utrum ea quae de Deo dicuntur et creaturis univoce dicantur de ipsis. — (*Pot. quaest.* 7, *art.* 6; *et opusc.* 3, *cap.* 27; *et* 1 *cont., cap.* 32, 33 *et* 34.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim aequivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum; nam si hoc nomen, *canis*, aequivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus; aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quaedam agentia univoca quae conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem; quaedam vero agentia aequivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi aequivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum; et ita quae de Deo et creaturis dicuntur, univoce praedicantur.

2. Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturae ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genes. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

3. Praeterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in 10 Metaphys. (text. 4.) Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis: et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

Sed contra, quidquid praedicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eamdem rationem, praedicatur de eis aequivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem secundum quam dicitur de creatura: nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis; et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, aequivoce dicitur.

Praeterea, Deus plus distat a creaturis quam quaecumque creaturae ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis praedicari potest, sicut de his quae non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce praedicatur, sed omnia praedicantur aequivoce.

CONCL. Nomina de Deo et creaturis dicta, non univoce nec pure aequivoce, sed analogice dicuntur secundum analogiam creaturarum ad ipsum.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis, non secundum eamdem rationem, sed deficienter: ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, art. praec., omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam (1) secundum rationem distinctionis (2) ab aliis; puta, cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur.

Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo nec demonstrari, sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum (8 Phys., et 13 Met.), qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Dicendum est igitur quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest, proportionem.

Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cujus hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est, art. 1, hujus quaest. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis quae analogice dicuntur est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur significat diversas proportiones ad aliquid unum; sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet in praedicationibus oporteat aequivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum; agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur), sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum

(1) Nicolai, *ut distinctam.*
(2) Al., *definitionis.*

non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum, sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturae ad Deum est imperfecta, quia etiam nec idem secundum genus repraesentant, ut supra dictum est, quaest. 4, art. 3.

Ad tertium dicendum, quod Deus non est mensura proportionata mensuratis; unde non oportet quod Deus et creaturae sub uno genere contineantur.

Ea vero quae sunt in contrarium, concludunt quod non univoce hujusmodi nomina de Deo et creaturis praedicentur, non autem quod aequivoce.

ARTICULUS VI.

Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. — (1 *cont. cap.* 34; *et Pot. qu.* 6, *art.* 5, *ad* 8.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus, cum *nomina*, secundum Philosophum (lib. 1 Perich., cap. 1), *sint signa intellectum.* Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo nomina a nobis imposita per prius conveniunt creaturis quam Deo.

2. Praeterea, secundum Dionysium (in lib. de divin. Nom., cap. 1, aliquantul. ante fin. lect. 4), *Deum ex creaturis nominamus.* Sed nomina a creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo, sicut leo, lapis et hujusmodi. Ergo omnia nomina quae de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

3. Praeterea, omnia nomina quae communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut da causa omnium, ut dicit Dionysius (cap. 1 de myst. Theol., parum ante med.). Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur; per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quae est causa sanitatis. Ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 3, 14: *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur;* et eadem ratio videtur de nominibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

Concl. Nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, cum similitudinem ejus ad creaturas significent, de ipsis creaturis prius dicuntur: nomina vero Deo et creaturis communia, de Deo essentialiter dicta, quoad significatum, prius de Deo dicuntur; quod ad modum significandi de creaturis prius.

Respondeo dicendum, quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph. (text. 28), necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis, vel minus; sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana, inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quae dicitur sana, inquantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere dictum de prato nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis: sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus quae non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Si enim cum dicitur: Deus est bonus, nihil aliud esset quam: Deus est causa bonitatis creaturae: et sic hoc nomen, *bonum*, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturae. Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo.

Sed supra ostensum est, art. 2, hujus quaest., quod hujusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur: Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde secundum hoc dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est, art. 3, hujus quaest.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de nominibus quae metaphorice de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procederet, si hujusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur et non essentialiter, sicut sanum de medicina.

ARTICULUS VII.

Utrum nomina quae important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore. — (*Infr., qu.* 34, *art.* 3, *ad* 2, *et quaest.* 45, *art.* 2, *et* 1; *dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 5, *et dist.* 30, *art.* 1, *per totum, et* 2, *corp., et dist.* 37, *quaest.* 2, *art.* 3, *c., et ad* 3, *et dist.* 38, *art.* 4, *ad* 1; *et* 3 *Sent., dist.* 32, *art.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina quae importent relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius (lib. 1 de Fid., cap. 1, circa med.), dicit quod hoc nomen,

Dominus, est nomen potestatis, quae est divina substantia: et *Creator* (1), significat Dei actionem quae est ejus essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed aeterna. Ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore sed ab aeterno.

2. Praeterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum; quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil praedicatur ex tempore.

3. Praeterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quae relationem ad creaturas important. Sed quaedam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab aeterno; ab aeterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud Jerem. 31, 3: *In charitate perpetua dilexi te*. Ergo et alia nomina quae important relationem ad creaturas, ut *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab aeterno.

4. Praeterea, hujusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur Dominus a relatione opposita, quae est in creaturis; nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Praeterea, secundum relationem dicitur aliquid relative, puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter dominus, quod patet esse falsum.

6. Praeterea, in relativis quae non sunt simul natura, unum potest esse altero non existente: sicut scibile existit non existente scientia, ut dicitur in Praedic. (cap. 7, text. 5). Sed relativa quae dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente: et sic hujusmodi nomina, *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab aeterna, et non ex tempore.

Sed contra est quod dicit Augustinus (5 de Trinit, cap. 16), quod haec relativa appellatio *Dominus*. Deo convenit ex tempore.

Concl. Deus cum sit extra ordinem universi, sic quod omnes creaturae ad ipsum referantur, et non e contra; nomina quae hujusmodi relationem important de Deo dicuntur ex tempore, et non ab aeterno, nisi sequantur actionem intellectus vel voluntatis ipsius.

Respondeo dicendum, quod, quaedam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab aeterno.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod quidam posuerunt relationem non esse rem naturae, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum ex hoc quod ipsae res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem.

Verumtamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturae aut rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantum, ut pote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad se ipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens, quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus, et species, et hujusmodi. Quaedam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique; sicut patet de omnibus relationibus quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi: nam quantitas est in utroque extremorum: et simile est de relationibus quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum: et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis; sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile; quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae sunt extra ordinem hujusmodi; unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde Philosophus dicit (in 5 Metaph. text. 20), quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso; manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione, circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum, quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus et servus, pater et filius, et hujusmodi; et haec dicuntur relativa secundum *esse*. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia hujusmodi; quae dicuntur relativa secundum *dici*. Sic igitur et circa nomina divina haec differentia est consideranda dupliciter. Nam quaedam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus*: et hujusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum praesupponunt ipsam, sicut dominium praesupponit potestatem, quae est divina substantia. Quaedam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem, sicut *Salvator*, *Creator*, et hujusmodi

(1) Al.: *et creatio*.

significant actionem Dei, quae est ejus essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important vel principaliter vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam vel directe vel indirecte.

Ad secundum dicendum, quod, sicut relationes quae de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem; ita nec *fieri* nec *factum* esse dicitur de Deo nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id: *Domine, refugium factus es nobis*; Ps. 89, 1.

Ad tertium dicendum, quod operatio intellectus et voluntatis est in operante: et ideo nomina quae significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab aeterno; quae vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvator*, *Creator* et hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod relationes significatae per hujusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum; oppositae autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in re (1) Deus denominetur; tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositae relationes in Deo; ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut Philosophus dicit (in 5 Metaph. text. 2), quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum, quod, cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cum relatio subjectionis realiter sit in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus; eo enim modo dicitur Dominus quo creatura ei subjecta est.

Ad sextum dicendum, quod ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura, vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliud, et e converso, tunc sunt simul natura; sicut duplum, dimidium, et pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia et scibile; nam scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile secundum modum suae significationis praeexistit scientiae, sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum; nam scitum non est aliquid, nisi sit ejus scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, *dominus* et *servus*, sunt simul natura. Unde Deus non fuit dominus antequam haberet creaturam sibi subjectum.

ARTICULUS VIII.

Utrum hoc nomen, Deus, *sit nomen naturae.* — (*1, dist. 2, in Expos. lit. et dist. 18, art. 5, ad 6, et dist. 32, quaest. 2, art. 2.*)

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen, *Deus*, non sit nomen naturae. Dicit enim Damascenus (in lib. orth. Fidei, cap. 12), quod *dicitur a θεῖν., quod est curare et fovere universa* (1); *vel ab αἴθειν, idest, ardere; Deus enim noster ignis consumens est; vel a θεᾶσθαι, quod est considerare omnia.* Haec autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen, *Deus*, operationem significat, et non naturam.

2. Praeterea, secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen, *Deus*, non significat naturam divinam.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. de Fide (in prologo lib. 2, circ. pr. cap. 3), quod *Deus*, est nomen naturae.

Concl. Hoc nomen. Deus, quod ad id eo quod imponitur Divinam substantiam importat; operationem vero quoad id a quo nomen imponitur.

Respondeo dicendum, quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus; ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione vel proprietate; sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione ejus quia laedit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo et hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus; ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est, art. 1, hujus quaest.; unde hoc nomen, *Deus*, est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandam. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus: unde dicit Dionysius (21 cap. de divin. Nominibus circ. princ. lect. 1), quod *Deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta.* Ex hac autem operatione hoc nomen, *Deus*, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quae posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen, *Deus* ad significandum.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum se ipsam, sciendo quid est lapis; hoc nomen, *lapis*, ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat: significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis; ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph. (text. 28). Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiae et causalitatis, et negationis, ut supra dictum est, quaest. 12, art. 12. Et sic hoc nomen, *Deus*, significat naturam divinam: impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et

(1) Al., in creatura.

(1) Al., curare et disponere omnia.

remotum ab omnibus: hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

ARTICULUS IX.

Utrum hoc nomen, Deus, *sit communicabile.* — (*Quaest.* 39, *art.* 4, *ad* 1; *et* 1, *dist.* 4, *quaest.* 1, *art.* 2, *ad* 3, *et dist.* 21, *quaest.* 2, *art.* 1, *ad* 4; *et Pot. quaest.* 7, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Deus*, sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen, *Deus*, ut dictum est, art. praec., significat divinam naturam, quae est communicabilis aliis, secundum illud 2 Petri 1, 4: *Magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinae consortes naturae.* Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

2. Praeterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, *Deus*, non est nomen proprium, sed appellativum: quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud psalm. 81, 6: *Ego dixi dii estis.* Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

3. Praeterea, hoc nomen, *Deus*, imponitur ab operatione, ut dictum est, art. proxime cit. Sed alia nomina quae imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut *bonus*, *sapiens*, et hujusmodi. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 14, 21: *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*; et loquitur de nomine Deitatis. Ergo hoc nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile.

Concl. Hoc nomen, Deus, secundum rem est multis incommunicabile: communicabile autem secundum existimationem.

Respondeo dicendum, quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter: uno modo proprie; alio modo per similitudinem. Proprie quidem communicabile est quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis; per similitudinem autem communicabile est quod est communicabile secundum aliquid eorum quae includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, *leo*, proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen, *leo*; per similitudinem vero communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur.

Ad sciendum autem quae nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundum rem, vel secundum rationem saltem; sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem; natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens, et hoc ideo quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus est praeter intellectum naturae speciei. Unde servato intellectu naturae speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare est incommunicabile et re et ratione. Non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles, inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formae vero quae non individuantur per aliud suppositum, sed per se ipsas, quia scilicet sunt formae subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in se ipsis, non possent communicari nec re, neque ratione, sed forte per similitudinem, sicuti dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est, art. 1, hujus quaest. ad 2 arg., imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quae a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quae a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde cum hoc nomen, *Deus*, impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est, art. praec., natura autem divina multiplicabilis non sit, ut supra ostensum est, quaest. 11, art. 3, sequitur quod hoc nomen, *Deus*, incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile secundum opinionem; quemadmodum hoc nomen, *sol*, esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur Galat. 6, 8: *His qui natura non sunt dii, serviebatis;* Glossa interlinearis ibi: *Non sunt dii natura, sed opinione hominum.* Est nihilominus communicabile hoc nomen, *Deus*, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid ejus per quamdam similitudinem, ut dii dicantur qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud psalm. 81, 6: *Ego dixi, dii estis.*

Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum, non ex parte naturae, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid; illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen *tetragrammaton* apud Hebraeos; et est simile, si quis imponeret nomen *soli* designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum, quod natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, *Deus*, est nomen appellativum et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente, licet ipse Deus secundum rem non sit nec universalis nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen secundum rei veritatem est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine, *sol*, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod haec nomina, *bonus*, *sapiens*, et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas; non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute; et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, *Deus*, impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue, ad significandam divinam naturam.

ARTICULUS X.

Utrum hoc nomen, Deus, *univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem.* — (*Sup., art.* 5, *corp., et infra, quaest.* 29, *art.* 4; *et prol., art.* 2, *ad* 2; *et dist.* 35, *art.* 4; *et* 1 *contr., cap.* 32, 33 *et* 34; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 2; *et Pot. quaest.* 7, *art.* 7; *et opusc.* 2, *cap.* 27.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Deus*, univoce dicatur de Deo per naturam et per participationem et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis; aequivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens: Idolum non est Deus, contradicit pagano dicenti: Idolum est Deus. Ergo Deus utrobique sumptum univoce dicitur.

2. Praeterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem, et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, et non secundum veritatem. Sed hoc nomen *beatitudo*, univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen, *Deus*, univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. Praeterea, univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam; et hoc idem intelligit gentilis cum dicit, idolum esse Deum. Ergo hoc nomen univoce dicitur utrobique.

4. Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo ejus quod est in re; ut dicitur in 1 Periher. (cap. 1). Sed animal dictum de animali vero et de animali picto aequivoce dicitur. Ergo hoc nomen, *Deus*, dictum de Deo vero, et de Deo secundum opinionem, aequivoce dicitur.

5. Praeterea, nullus potest significare id quod non cognoscit. Sed gentilis non cognoscit naturam divinam. Ergo cum dicit: Idolum est Deus, non significat veram Deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen *Deus*, non dicitur univoce sed aequivoce de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

Concl. Cum Deus participative et aestimative non nisi ex veri Dei ratione intelligatur, hoc nomen, Deus, de Deo participative, opinative, et vero Deo, nec univoce, nec pure aequivoce, sed analogice dicitur.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen, *Deus*, in praemissis tribus significationibus non accipitur neque univoce, neque aequivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet: quia univocorum est omnino eadem ratio; aequivocorum est omnino ratio diversa; in analogicis vero oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti; sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis, secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina. Hujus enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen, *Deus*, secundum quod pro Deo vero sumitur in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem, vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine *Deus*, intelligimus significari aliquid de quo homines opinantur quod sit Deus; et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis praedicationem, sed secundum significationem. Hoc enim nomen *homo*, de quocumque praedicetur, sive vere, sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur si per hoc nomen *homo*, intenderemus significare diversa; puta, si unus intenderet significare per hoc nomen, *homo*, id quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti; quia uterque utitur hoc nomine *Deus*, ad significandum verum Deum. Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem; sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur psalm. 95, 5: *Omnes dii gentium daemonia.*

Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illae rationes procedunt secundum diversitatem praedicationis nominis et non secundum diversam significationem.

Ad quartum dicendum, quod animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure aequivoce. Sed Philosophus (in Antepraed. cap. de Æquivoc.) largo modo accipit aequivoca, secundum quod includunt in se analoga; quia et ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur aequivoce praedicari de diversis praedicamentis.

Ad quintum dicendum, quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus, neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiae, vel remotionis, ut supra dictum est, quaest. 12, art. 12. Et secundum hoc in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, *Deus*, cum dicit: Idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus dicens: Idolum non est Deus. Si vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret; nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus.

ARTICULUS XI.

Utrum hoc nomen, qui est, *sit maxime nomen Dei proprium.* — (1, *dist.* 8, *quaest.* 1, *art.* 1; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 6, *et quaest.* 7, *art.* 1, *c., fin., et qu.* 10, *art.* 1, *ad* 9.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *qui est*, non sit maxime proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile, ut dictum est, art. 9, hujus quaest. Sed hoc nomen, *qui est*, non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maxime proprium nomen Dei.

2. Praeterea, Dionysius dicit (cap. 3 de divin. Nomin., in princ. lect. 1), quod *boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum.* Sed hoc maxime Deo convenit quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen, *bonum*,

est maxime proprium Dei, et non hoc nomen, *qui est.*

3. Praeterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen, *qui est*, nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maxime proprium nomen Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod. 3, 13, quod Moysi quaerenti: *Si dixerint mihi: Quod est nomen ejus? qui dicam eis?* respondit ei Dominus: *Sic dices eis: Qui est, misit me ad vos.* Ergo hoc nomen, *qui est*, est maxime proprium nomen Dei.

Concl. Hoc nomen, *qui est*, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen, *qui est* triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.

Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, quaest. 4, art. 3, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum; unumquodque enim denominatur a sua forma.

Secundo, propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsam. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu vitae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde Damascenus (lib. 1 orth. Fid. cap. 12, ante med.), dicit quod *principalius omnibus, quae de Deo dicuntur, nominibus est*, qui est; *totum enim* (1) *in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum.* Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei: sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes: et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum.

Tertio vero ex ejus consignificatione; significat enim esse in praesenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus (in 5 de Trinit., cap. 2, et lib. 83 Quaest., quaest. 17.)

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, *qui est*, est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen, *Deus*, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est, in corp. art. Sed quantum ad id ad quod significandum imponitur nomen, est magis proprium hoc nomen, *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam; et adhuc magis proprium nomen est *tetragammaton*, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, *bonum*, est principale nomen Dei, inquantum est causa, non tamen simpliciter; nam esse absolute, praeintelligitur causae.

(1) Al., *Totum enim in se ipso comprehendens velut quoddam pelagus*, etc.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod omnia divina importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen, *qui est.*

ARTICULUS XII.

Utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo. — (*Pot., quaest.* 7, *art.* 5, *ad* 2; *et* 1, *dist.* 4, *qu.* 1, *art.* 1; *et* 1 *cont., cap.* 36.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod propositiones affirmativae non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius (cap. 2 cael. Hierarch. parum ante med.), quod *negationes de Deo sunt verae, affirmationes autem incompactae.*

2. Praeterea, Boetius dicit (in lib. de Trinit., ante med.), quod *forma simplex subjectum esse non potest.* Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 7 et 8. Ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Praeterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est, qu. 3, art. 7. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

Sed contra est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quaedam affirmativae subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo.

Concl. Cum humanus intellectus nequeat Deum ut unus est cognoscere, sed sub diversis rationibus; multas de ipso propositiones affirmativas veras formare potest.

Respondeo dicendum, quod propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo. Ad cujus evidentiam sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera oportet quod praedicatum et subjectum significent idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali, quam in illis quae sunt de praedicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subjecto, et differunt ratione; alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico: homo est animal; illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal; et natura rationalis, a qua dicitur homo: unde et hic etiam praedicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa sunt ratione. Sed in propositionibus, in quibus idem praedicatur de se ipso, hoc aliquo modo invenitur, inquantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi: quod vero ponit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae in supposito existentis, secundum quod dicitur quod *praedicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter.* Huic vero diversitati quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subjecti; identitatem

vero rei significat intellectus per ipsam compositionem, Deus autem in se consideratus est omnino unus et simplex; sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in se ipso est, videre.

Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quae est secundum rationem repraesentat per pluralitatem praedicati et subjecti; unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas vel inconvenientes, secundum aliam translationem, inquantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est, art. 3, hujus quaest.

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes, secundum quod in se ipsis sunt, comprehendere; sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subjicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum, quod haec propositio: *Intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus*, est duplex, ex eo quod hoc adverbium, *aliter*, potest determinare hoc verbum, *intelligens*, vel ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus: Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

QUAESTIO XIV.

DE SCIENTIA DEI.

(In sexdecim articulos divisa.)

Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum; primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente) et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adjungenda consideratio de ideis.

Circa scientiam vero quaeruntur sexdecim: 1.° utrum in Deo sit scientia; 2.° utrum Deus intelligat seipsum; 3.° utrum comprehendat se; 4. utrum suum intelligere sit sua substantia; 5.° utrum intelligat alia a se; 6.° utrum habeat de eis propriam cognitionem; 7.° utrum scientia Dei sit discursiva; 8. utrum scientia Dei sit causa rerum; 9. utrum scientia Dei sit eorum quae non sunt; 10.° utrum sit malorum; 11.° utrum sit singularium; 12.° utrum sit infinitorum; 13.° utrum sit contingentium futurorum; 14.° utrum sit enuntiabilium; 15.° utrum scientia Dei sit variabilis; 16.° utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit scientia. — (1, *dist.* 35, *art.* 1; *et* 1 *cont.*, *cap.* 44; *et Pot. quaest.* 8, *art.* 1, *corp.*, *et quaest.* 9, *art.* 5, *corp.*; *et Ver.*, *quaest.* 2, *art.* 1; *et opusc.* 3, *cap.* 28 *et* 35; *et* 12 *Met.*, *lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Praeterea, scientia, cum sit conclusionum, est quaedam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Praeterea, omnis scientia vel universalis vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet, quaest. 3, art. 5. Ergo in Deo non est scientia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 11, 33: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!*

Concl. Cum Deus sit omnino immaterialis, in ipso scientia est perfectissimo modo.

Respondeo dicendum, quod in Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem, propter quod dicit Philosophus (3 de Anima, text. 37), quod *anima est quodammodo omnia.* Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2 de Anima (text. 124), dicitur quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur in 3 de Anima (text. 4, usque ad 7). Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, quaest. 7, art. 1, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est, quaest. 6, art. 4, oportet quod quandocumque nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.

Ad secundum dicendum, quod ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est (quaest. 3, art. 4). Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium, vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit, art. 7, hujus quaest. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Job 12, 13: *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; et ipse habet consilium et intelligentiam.*

Ad tertium dicendum, quod scientia est secundum modum cognoscentis; scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo cum modus divinae essentiae sit altior quam modus quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum creatae scientiae, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia vel secundum aliquem talem modum disposita.

ARTICULUS II.

Utrum Deus intelligat se. — (*Verit. quaest.* 2, *art.* 2; *et* 1 *cont. cap.* 47 *et* 48, *et* 4, *cap.* 2; *et* 1, *dist.* 25, *art.* 2; *et* 2 *Metaph.*, *lect.* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in lib. de Causis (prop. 15, in princ.), quod *omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquomodo movetur; et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Praeterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in 3 de Anima (text. 12 et 28); scientia etiam est assimilatio ad rem scitam; et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur vel patitur vel perficitur a se ipso, *neque similitudo sibi ipsi est*, ut Hilarius dicit (lib. 3 de Trinit. non multum remote ante fin.). Ergo Deus non est sciens se ipsum.

3. Praeterea, praecipue Deo sumus similes secundum intellectum, quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus (lib. 15 de Trinit., cap. 1, et lib. 6 super Genes., cap. 12). Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in 3 de Anima (text. 15). Ergo Deus non intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 2, 11: *Quae sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei.*

Concl. Deus, cum sit actus purus in summo immaterialitatis, intelligit se per se ipsum.

Respondeo dicendum, quod Deus se per se ipsum intelligit. Ad cujus evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. 3 de Anima (text. 36 et 37), quod *sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu.* Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia: neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic se ipsum per se ipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; inquantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas, sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt se ipsas: et propter hoc dicitur in libro de Causis, quod *sciens essentiam suam redit ad essentiam suam.* Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum, quod moveri et pati sumuntur aequivoce, secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in 3 de Anima (loc. cit. in argum.). Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae, et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligere.

Ad tertium dicendum, quod esse naturale non est materiae primae, quae est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilium operationem (1), nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus; et sic intelligit se ipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia. Manifestum est autem quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium

(1) Al., *intelligibilem operationem.*

quam in ordine intelligibilium; et ideo per se ipsum se ipsum intelligit.

ARTICULUS III.

Utrum Deus comprehendat se ipsum. — (3, *dist.* 14, *art.* 2, *quaest.* 1 *et* 2; *et* 1 *cont., cap.* 3; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 5, *et quaest.* 20, *art.* 4; *et opusc.* 3, *cap.* 6, 222 *et* 264, *et opusc.* 9, *cap.* 79.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non comprehendat se ipsum. Dicit enim Augustinus (in lib. 83 Quaestionum, quaest. 14), quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus; contra. Verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum quam infinitum; quod est contra prius determinata, quaest. 7, art. 1. Non ergo Deus comprehendit se ipsum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem: *Omne quod intelligit se, comprehendit se.* Sed Deus intelligit se: ergo comprehendit se.

Concl. Deus perfecte se ipsum comprehendit, cum cognoscat se ipsum, quantum cognoscibilis est.

Respondeo dicendum, quod Deus perfecte comprehendit se ipsum. Quod sic patet: tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est; sicut propositio demonstrabilis comprehenditur quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit se ipsum sicut perfecte cognoscibilis est; est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 20). Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est, art. 1, hujus quaest. Unde manifestum est quod tantum se ipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est; et propter hoc se ipsum perfecte comprehendit.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum: et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a se ipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat; sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendae. Sicut enim Deus dicitur esse in se ipso, quia a nullo exteriori continetur, ita dicitur comprehendi a se ipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus in lib. de videndo Deum (epist. 112, ad Paulin., cap. 9, circa princ.), quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem.*

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum; non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

ARTICULUS IV.

Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia. — (1 *cont., cap.* 46 *et* 47, *et* 4, *cap.* 11 *et* 12; *et opusc.* 3, *cap.* 29, 30 *et* 31.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit ejus substantia. Intelligere enim est quaedam operatio; operatio autem aliquid significat procedens ab operante; substantia autem operantis non procedit ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa substantia

2. Praeterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum intelligere, intelligere Dei erit sicut cum intelligimus nos intelligere; et sic non erit aliquid magnum intelligere Dei.

3. Praeterea, omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est ejus substantia.

Sed contra est quod dicit Augustinus (lib. 7 de Trinitate, cap. 7): *Deo hoc est esse, quod sapientem esse.* Hoc autem est sapientem esse quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse quod intelligere. Sed esse Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 4. Ergo intelligere Dei est ejus substantia.

Concl. Deus, cum nullo a se distincto perficiatur, et sit suum esse, ejus intelligere non distinguitur ab ipsa ejus substantia.

Respondeo dicendum, quod est necesse dicere quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus (in 12 Metaph. text. 39), quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, art. 2, hujus quaest., intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse et perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 4 et 7. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, quaest. 3, art. 7 praecipue, ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.

Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum, sicut cum intelligimus intelligere nostrum; et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divinum, quod est in se ipso subsistens, est sui ipsius, et non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

ARTICULUS V.

Utrum Deus cognoscat alia a se. — (1, *dist.* 35, *art.* 2; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 4; *et* 1 *cont.*, *cap.* 48 *et* 49.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se. Quaecumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit (in lib. 83 Quaest., qu. 46, post medium), quod *neque quidquam Deus extra se ipsum intuetur.* Ergo non cognoscit alia a se.

2. Praeterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso; quod est impossibile.

3. Praeterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo objecto. Unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet, art. praec. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 4, 13: *Omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.*

Concl. Deus, cum perfecte se ipsum intelligat, omnia alia a se non per speciem propriam sed per essentiam suam intelligit.

Respondeo dicendum, quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod se ipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet, qu. 2, art. 3, necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in se ipso, alio modo in altero. In se ipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis; in alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est, quod Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam; alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini dicentis quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id quod est extra se ipsum non intuetur nisi in se ipso, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod intellectum est perfectio intelligentis non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus. Lapis enim non est in anima, sed species ejus, ut dicitur in 3 de Anima (text. 38). Ea vero quae sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo, inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est, in corp. art.; unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus quam ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quae facit intellectum in actu. Et haec est species principalis intellecti, quae in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione. — (1, *dist.* 35, *art.* 3, *et dist.* 36, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 1 *contr.*, *cap.* 50, 62 *et* 72, *et* 3, *cap.* 75 *et* 76; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 4 *et* 5; *et opusc.* 2, *cap.* 134 *et* 135.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est, art. praec., secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo alia cognoscuntur a Deo sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. Praeterea, quantum distat essentia creaturae ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturae. Sed per essentiam creaturae non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est, quaest. 12, art. 1. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturae. Et sic cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum ejus essentiam, ut cognoscat de ea quid est; quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Praeterea, propria cognitio non habetur de re nisi per propriam ejus rationem. Sed cum Deus

cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat; idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem; nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctae. Sic autem Deus cognoscit res: unde dicitur Hebr. 4, 12, quod *pertingit usque ad divisionem spiritus et animae, compagum quoque et medullarum; et discretor cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.*

Concl. Cum Deus omnia alia a se per suam essentiam cognoscat, quae rerum perfectiones singulas continet, omnia alia non in communi, sed propria et distincta cognitione cognoscit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret se ipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris et omnia alia inquantum sunt calida; ita Deus, inquantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia inquantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum educitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in 1 Physic. (text. 2, in princ. comm.). Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum et non in speciali, sequeretur quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus esse; quod est contra ea quae superius ostensa sunt quaest. 4, art. 1, et art. 3, 4 et 5, hujus quaest.

Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad hujus evidentiam considerandum est quod quidam volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis; ut puta quod si centrum cognosceret se ipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro: vel lux, si cognosceret se ipsam, cognosceret omnes colores.

Sed haec exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem, tamen deficiunt quantum ad hoc quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis; et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est, quaest. 4, art. 1, quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quae creaturae ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur.

Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti non solum in communi, sed etiam propria cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius et adhuc amplius, Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte se ipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum quod hoc adverbium *sicut*, importat modum cognitionis ex parte rei cognitae; et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente: oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo: sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem; sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis (1) in propria natura. Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium, *sicut*, importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente. Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis.

Sic igitur dicendum est, quod Deus non solum cognoscit res esse in se ipso; sed per id quod in se ipso continet res, cognoscit eas in propria natura, et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum, quod essentia creaturae comparatur ad essentiam Dei ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturae non suffi-

(1) Ita codd. Alcan. et Cam. Al., *lapidem*.

cienter ducit in cognitionem essentiae divinae, sed e converso.

Ad tertium dicendum, quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adaequationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis

ARTICULUS VII.

Utrum scientia Dei sit discursiva. — (1 *cont.*, *cap.* 55, 56 *et* 57; *et Pot. qu.* 9, *art.* 2 *ad* 10; *et quol.* 11, *art.* 3, *ad* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 29.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu sed secundum intelligere in actu. Sed secundum Philosophum (in 2 Topic., cap. 4, in declaratione loci 33): *scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum.* Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est, art. 2 et 5, hujus quaest., videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Praeterea, cognoscere effectum per causam est scientiae discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per se ipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Praeterea, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus; et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in 15 de Trinit. cap. 14, a med.), quod *Deus non particulatim vel sigillatim omnia videt, velut alternante conceptu* (1) *hinc illuc, inde huc; sed omnia videt simul.*

Concl. Scientia Dei nullo modo discursiva est, sed omnia simul perfecte intelligit.

Respondeo dicendum, quod in scientia divina nullus est discursus, quod sic patet: in scientia enim nostra duplex est discursus: unus secundum successionem tantum; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud: alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quae successive intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus: puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est, art. 4 et 5, hujus quaest. Unde simul et non successive omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem quia secundus discursus praesupponit primum; procedentes enim a principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum; et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero (1) discursus est, quando secundum videtur in primo resolutis effectibus in causas; et tunc cessat discursus. Unde cum Deus effectus suos in se ipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.

Ad primum ergo dicendum, quod licet sit unum tantum intelligere in se ipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est, in corp. art., et art. praec.

Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causa: unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis multo melius quam nos; non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis; unde ejus scientia non est discursiva.

ARTICULUS VIII.

Utrum scientia Dei sit causa rerum. — (1, *dist.* 38, *art.* 1; *et* 1 *cont.*, *cap.* 61 *et* 62; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 14.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes super Epist. ad Rom. (sup. illud: *Quos vocavit, hos et justificavit*): *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum: sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat.*

2. Praeterea, posita causa, ponitur effectus. Sed scientia Dei est aeterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturae sint ab aeterno.

3. Praeterea, *scibile est prius scientia, et mensura ejus*, ut dicitur in 18 Metaph. (text. 9). Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed contra est quod dicit Augustinus (15 de Trinitate cap. 13, in med.): *Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit.*

Concl. Cum *esse et intelligere* in Deo indistincta sint, ipsum per suam scientiam causare res oportet, adjuncta tamen voluntate.

Respondeo dicendum, quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum; quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 10). Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res,

(1) Al., *conspectu.*

(1) Al., *tertius vero.*

cum suum esse sit suum intelligere: unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate, ut dictum est, in corp. art.

Sed quod dicit, ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit; non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei quod res essent ab aeterno: unde quamvis scientia Dei sit aeterna, non sequitur tamen quod creaturae sint ab aeterno.

Ad tertium dicendum, quod res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est: unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura ejus; ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum; sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

ARTICULUS IX.

Utrum Deus habeat scientiam non entium. — (1 *dist.* 38, *art.* 4; *et Ver. quaest.* 1, *art.* 8; *et* 1 *cont.*, *cap.* 66.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat scientiam nisi entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Praeterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quae non sunt non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quae non sunt, non possunt sciri a Deo.

3. Praeterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Rom. 4, 17: *Qui vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt.*

Concl. Cognoscit Deus non entia secundum quid (quomodocumque non sint) scientia visionis, non entia vero simpliciter, notitia simplicis intelligentiae.

Respondeo dicendum, quod Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quae actu sunt; ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt: et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quae non sunt actu; verum est enim ea esse in potentia; et sic sciuntur a Deo.

Ad secundum dicendum, quod cum Deus sit ipsum esse, in tantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque in tantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quae sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

Ad tertium dicendum, quod Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint; sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse. Et iterum non est in scientia Dei quod illa sint, sed quod esse possint.

ARTICULUS X.

Utrum Deus cognoscat mala. — (1, *dist.* 36, *quaest.* 1, *art.* 2; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 1, *ad* 5; *et* 1 *cont.*, *cap.* 71; *et* 11 *quol. quaest.* 2, *art. unic.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus (in 3 de Anima text. 25), quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed *malum est privatio boni*, ut dicit Augustinus (Enchir. cap. 11, et lib. 3 Confess., cap. 7). Igitur cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet, art. 4, hujus quaest., videtur quod Deus non cognoscat mala.

2. Praeterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. Praeterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet, praecipue art. 5, hujus quaest. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur; divinae enim essentiae nihil est contrarium, ut dicit Augustinus (12 de Civitate Dei, c. 2, circa fin.). Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Praeterea, quod cognoscitur non per se ipsum sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per se ipsum, quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscitur ab ipso: quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

Sed contra est quod dicitur Prov. 15, 11: *Infernus et perditio coram Deo.*

Concl. Deum, cum quaecumque bona cognoscat, mala etiam per bona scire oportet, quae bonis accidunt.

Respondeo dicendum, quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona quibus accidere potest ut per mala corrumpantur; unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est; unde cum hoc sit esse mali quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Unde dicit Dionysius (cap. 7 de divin. Nomin. non procul a med. lect. 3), quod *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem: et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formae simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed in potentia tantum; nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur; et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod licet malum non opponatur essentiae divinae, quae non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei quos per essentiam suam cognoscit; et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectae cognitionis, si illud sit cognoscibile per se; sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est quod sit privatio boni; et sic neque definiri neque cognosci potest nisi per bonum.

ARTICULUS XI.

Utrum Deus cognoscat singularia. — (1, *dist.* 3, *art.* 3, *dist.* 36, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 1 *cont.*, *cap.* 50, 63, *usque ad* 72; *et* 3, *cap.* 75 *et* 76; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 4 *et* 5; *et opusc.* 3, *cap.* 134 *et* 135.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia; sed, sicut dicitur in 2 de Anima (text. 60), ratio est universalium, sensus vero particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Praeterea, illae solae virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivae, quae recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractae ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Praeterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, in quantum sunt singularia, non videtur esse in Deo; quia principium singularitatis est materia; quae, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 2: *Omnes viae hominum patent oculis ejus.*

Concl. Cum cognoscere singularia ad creaturarum perfectionem spectet, etsi non secundum eamdem potentiam, Deum ipsum cognoscere singularia oportet, non quidem universales illorum causas sciendo, sive per applicationem universalium principiorum, sed per essentiam suam singulis propria intuendo, cum non tantum formae sed materiae causa sit.

Respondeo dicendum, quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventae in Deo praeexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet, quaest. 4, art. 2. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet quod aliquid cognoscatur a nobis quod non cognoscatur a Deo: unde contra Empedoclem arguit (in 1 de Anima, text. 80; et in 3 Metaph., text. 15), quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quae in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt; unde licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

Sed qualiter hoc esse possit quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo singularium quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales caeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit; quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae, quantumcumque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate.

Alii vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est, quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud precognoscat; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit.

Et ideo aliter dicendum est, quod cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, art. 8, hujus quaest., in tantum se extendit scientia Dei in quantum se extendit ejus causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur, quaest. 44, art. 2, necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum earum; necesse est quod essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed

etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium; et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem sed per se ipsam, principium existens omnium principiorum quae intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui; unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptae in imaginatione et sensu, tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse.

ARTICULUS XII.

Utrum Deus possit cognoscere infinita. — (3 *p., quaest.* 10, *art.* 3; *et* 1, *dist.* 39, *quaest.* 1, *art.* 5; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 9, *et art.* 5, *ad* 4; *et* 1 *cont., cap.* 69 *et* 71; *et opusc.* 2, *cap.* 133.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum; quia infinitum est *cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere*, ut dicitur in 3 Phys. (text. 63). Augustinus etiam dicit (12 de Civitate Dei, cap. 18, post med.), quod *quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur.* Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

2. Praeterea, si dicatur quod ea quae in se sunt infinita, scientiae Dei finita sunt; contra: ratio infiniti est quod sit impertransibile, et finiti (1), quod sit pertransibile, ut dicitur in 3 Phys. (text. 34). Sed infinitum non potest transiri nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in 6 Phys. (a text. 40 usque ad 66). Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito; et ita infinita non sunt finita scientiae Dei, quae est infinita.

3. Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

Sed contra est quod dicit Augustinus (12 de Civit. Dei cap. 18, a med.): *Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei cujus scientiae* (2) *non est numerus.*

Concl. Cum Deus sciat omnia quae sunt in actu et in potentia, tam sua quam creaturae; scire infinita, etiam scientia visionis, necessarium est.

Respondeo dicendum, quod cum Deus sciat non solum ea quae sunt actu, sed etiam ea quae sunt in potentia, vel sua vel creaturae, ut ostensum est, art. 9, hujus quaest., haec autem constet esse infinita, necesse est dicere quod Deus sciat infinita.

Et licet scientia visionis, quae est tantum eorum quae sunt vel erunt vel fuerunt non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse, nec generationem et motum in aeternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur; tamen, si diligentius considerentur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideo est quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius individui; unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis; unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines etiam infinitos; sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est, art. praec.; unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum, (in 1 Physicorum text 15). De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem; et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra dictum est, art. 7, hujus quaest. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad secundum dicendum, quod transitio importat quamdam successionem in partibus; et inde est quod infinitum transiri non potest neque a finito, neque ab infinito; sed ad rationem comprehensionis sufficit adaequatio; quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehedentem. Unde non est contra rationem infiniti quod comprehendatur ab infinito: et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiae Dei tamquam comprehensum, non tamen tamquam pertransibile.

Ad tertium dicendum, quod scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita; sed qua mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim in tantum habet de veritate suae naturae, in quantum imitatur Dei scientiam, sicut artificiatum, in quantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines, vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt; tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et

(1) In codd. Alcan. et Camer. deest: *et finiti, quod sit pertransibile.*
(2) Al., *intelligentiae.*

finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

ARTICULUS XIII.

Utrum scientia Dei sit futurorum contingentiam. — (*Infr. quaest.* 86, *art.* 3 *et* 4; *et* 1, *dist.* 38, *art.* 5; *et* 1 *contr. cap.* 67; *et Verit. qu.* 2, *art.* 12; *et quol.* 12, *qu.* 3.)

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est, art. 8, huj. quaest. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Praeterea, omnis conditionalis cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute; sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem. Ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in 1 Poster. (text. 18), probatur. Sed haec est quaedam conditionalis vera: *si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit*; quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, tum quia est aeternum, tum quia significatur ut praeteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium; et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Praeterea, omne scitum a nobis necesse est esse, quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse; cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

Sed contra est quod dicitur in psal. 32, 15: *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subjecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

Concl. Cum Deus sciat omnia quae non solum actu sed in potentia sunt (tam sua, quam creaturae), futura omnia contingentia, ut in se ipsis sunt, secundum statum quo actu sunt, et ab aeterno simul et infallibiliter cognoscit.

Respondeo dicendum, quod, cum supra ostensum sit, art. 9, hujus quaest., quod Deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae, horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura, sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari: uno modo in se ipso, secundum quod jam in actu est; et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa; et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum (quia causa contingens se habet ad opposita); et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est, quaest. 10, art. 2 et 4. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis (1) comparata.

Ad primum ergo dicendum, quod licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem; sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius; et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt quod hoc antecedens: *Deus scivit hoc contingens futurum*, non est necessarium, sed contingens; quia licet sit praeteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem; quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti, sicut istud dictum est contingens, Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est; quia cum dicitur: *Deus scivit esse futurum hoc contingens*, contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis. Unde contingentia ejus vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse, Socratem currere, vel Deum esse; et eadem ratio est de necessario et contingenti. Unde dicendum est quod antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens; ut puta si dicerem: si sol movetur, herba germinabit. Et ideo aliter dicendum est quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in se ipsa, et esse rei in anima: ut puta si dicam: *si anima intelligit aliquid, illud est immateriale*; intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in se ipso. Et similiter si dicam: *si Deus scivit aliquid, illud erit*, consequens intelligendum est prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium

(1) Cod. Romanus *immediatis*. In Cod. Alcan. deest utrumque.

est, sicut et antecedens. Quia *omne quod est, dum est, necesse est esse*, ut dicitur in 1 Perih. (cap. 6, declinando ad fin.).

Ad tertium dicendum, quod ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate, quae est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cujus intelligere est in aeternitate supra tempus: sicut ille qui vadit per viam non videt illos qui post eum veniunt; sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est, quia ea quae in se sunt contingentia futura a nobis sciri non possunt; sed ea quae sunt scita a Deo oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae, ut dictum est, in corp. art., non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et haec propositio: *Omne scitum a Deo necessarium est esse*, consuevit distingui; quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa; et est sensus: omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera; et est sensus: hoc dictum, scitum a Deo, esse est necessarium. Sed obstant quidam dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subjecto; ut si dicam: album possibile est esse nigrum; quae quidem de dicto est falsa: et de re est vera. Res enim quae est alba, potest esse nigra; sed hoc dictum, album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subjecto non habet locum praedicta distinctio; ut si dicam: corvum nigrum possibile est esse album, quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo est inseparabile a re; quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. Haec autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subjecto inhaerentem; sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitae, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu sciendi; sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

ARTICULUS XIV.

Utrum Deus cognoscat enuntiabilia. — (*Inf., quaest.* 16, *art.* 5, *ad* 1; *et* 1, *dist.* 38, *art.* 3, *et dist.* 39, *art.* 3; *et* 1, *cont. cap.* 58, *ad* 6, *et cap.* 59; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 7.)

Ad decimum quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

2. Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Sed contra est quod dicitur in psal. 93, 11; *Dominus scit cogitationes hominum.* Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum: ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

Concl. Cum sciat Deus quaecumque in sua et creaturae potestate sunt, enuntiabilia omnia ei nota esse necesse est; non quidem per aliquam compositionem vel divisionem, sed per simplicem intuitum suae essentiae.

Respondeo dicendum, quod cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri, Deus autem sciat quidquid est in potentia sua, vel creaturae, ut supra dictum est, art. 9, hujus quaest., necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quae formari possunt.

Sed sicut scit materialia immaterialiter et composita simpliciter; ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quod scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque; sicut si nos hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine praedicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum quod non repraesentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quae ei insunt, intelligimus, sed divisim secundum quamdam successionem. Et propter hoc ea quae seorsum et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecumque eis accidere possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad secundum dicendum, quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei; et sic Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum quae per enuntiabilia significantur.

ARTICULUS XV.

Utrum scientia Dei sit variabilis — (*Inf., quaest.* 19, *art.* 7, *corp.*; *et* 1, *dist.* 37, *art.* 2, *et art.* 5, *corp., et dist.* 39, *quaest.* 1, *art.* 3, *ad* 5; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 5.)

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quae important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum, ut *dominus, creator*, et hujusmodi. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. Praeterea, quidquid potest plura facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augumentum et diminutionem.

3. Praeterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit; et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 1, 17, quod *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.*

Concl. Scientia Dei, cum non distinguatur ab ipsa ejus immutabili substantia, variabilis nullo modo est.

Respondeo dicendum, quod cum scientia Dei

sit ejus substantia, ut ex dictis patet, art. 1, hujus quaestion., sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ut supra ostensum est, quaest. 9, art. 1, ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod *dominus*, et *creator*, et hujusmodi, important relationes ad creaturas, secundum quod in se ipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quod sunt in Deo; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in se ipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est quod *dominus*, *creator*, et hujusmodi important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod in se ipsis sunt; et ideo hujusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed *scientia*, et *amor*, et hujusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse; et ideo invariabiliter praedicantur de Deo (1).

Ad secundum dicendum, quod Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis; secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, vel etiam non esse quae sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquod esset quod prius Deus nescivisset, et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest; quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab aeterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat, quia haec propositio implicat quod ante nesciverit, et postea sciat.

Ad tertium dicendum, quod antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum; quia eadem res significatur per haec tria, scilicet nativitas Christi: et secundum hoc sequitur quod Deus, quidquid scivit, sciat; quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. Sed haec opinio falsa est; tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat; tum etiam quia sequeretur quod propositio quae semel est vera, esset semper vera; quod est contra Philosophum (in Praedicam., cap. 1 de Substantia post med.), qui dicit quod haec oratio: Socrates sedet, vera est eo sedente; et eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est quod haec non est vera: quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinae scientiae est quod sciat unam et eamdem rem quandoque esse, et quandoque non esse; ita absque variatione divinae scientiae est quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur vel secundum veritatem et falsitatem, puta, si mutata re eamdem opinionem de re illa retineamus; vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere: quorum neutrum potest esse in Deo.

(1) Ita omnes, quas vidimus, editiones. Mss. Alcan., Tarrac., secundam tantummodo exibent solutionem, nempe ab illis verbis circa medium: *Dicendum est quod* dominus, etc. usque ad illa: « Et ideo invariabiliter praedicantur de Deo. » Codex vero Camer. hoc modo omnia comprehendit: « Ad primum ergo dicendum quod *dominus* et *creator*, et hujusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod in se ipsis sunt; et ideo hujusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum varietatem creaturarum. Sed *scientia* et *amor*, et hujusmodi, important relationes quae sequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse; et ideo invariabiliter praedicantur de Deo, secundum quod sunt in Deo; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatae sunt invariabiliter in Deo, in se ipsis autem variabiliter. »

ARTICULUS XVI.

Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam. — (Inf. quaest. 34, art. 3, corp.; 1-2 qu. 3, art. 5, ad 1; et 1 Sent., in prol.; et Ver. qu. 3, art. 3.)

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est, art. 8, hujus quaest. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Praeterea, scientia speculativa est per abstractionem a rebus, quod divinae scientiae non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed contra, omne quod est nobilius Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per Philosophum (in princ. Metaph., lib. 1, cap. 11, non procul a princ.). Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

Concl. Deus, cum non sit quoddam operabile, cetera vero omnia, quorum scientiam habet, per se vel per accidens, operabilia ab ipso sint; se ipsum scientia tantum speculativa cognoscit, alia vero a se, et practica et speculativa scientia scit.

Respondeo dicendum, quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa, et secundum aliquid practica.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter: primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis; secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta, si aedificator consideret domum definiendo et dividendo, et considerando universalia praedicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia; tertio, quantum ad finem: nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in 3 de Anima (text. 49); intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid speculativa, et secundum quid practica. Cum

vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus de se ipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim operabilis non est.

De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit.

Sed de his quae potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quae secundum aliquod tempus facit. Mala vero licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea; sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici inquantum per artem suam curat eas.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum; quorumdam quidem actu, scilicet eorum quae secundum aliquod tempus fiunt; quorumdam vero virtute, scilicet eorum quae potest facere, et tamen nunquam fiunt.

Ad secundum dicendum, quod scientiam esse acceptam a rebus scitis non per se convenit scientiae speculativae, sed per accidens, inquantum est humana.

Ad id vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quae sunt a se operabilia, in quantum hujusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae, quia omnia alia a se videt in se ipso. Se ipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

QUAESTIO XV.

DE IDEIS.

(*In tres articulos divisa.*)

Post considerationem de scientia Dei, restat considerare de ideis; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° an sint ideae; 2.° utrum sint plures, vel una tantum; 3.° utrum sint omnium quae cognoscuntur a Deo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ideae sint. — (*Inf., quaest.* 44, *art.* 3; *et* 1, *dist.* 36, *quaest.* 2, *art.* 2; *et Ver. quaest.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ideae non sint. Dicit enim Dionysius (cap. 7 de divin. Nom., a med. lect. 4), quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideae non ponuntur ad aliud nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideae non sunt.

2. Praeterea, Deus in se ipso cognoscit omnia, ut supra dictum est, quaest. 14, art. 5. Sed se ipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Praeterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. 83 Quaest., quaest. 46, parum a princ.): *Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.*

Concl. Cum omnia sint a Deo, non a casu facta, necessarium est in ejus mente omnium ideas praeexistere objective, ad quarum similitudinem omnia condita sunt.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in mente divina ideas.

Ἰδέα enim Graece, Latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest: vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas, quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi inquantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter: in quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam: sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente (1), ut infra patebit, quaest. 46, art. 1, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem; et sic etiam Aristoteles (lib. 3 Metaph., a text. 10 usque ad fin. lib.), improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes non in intellectu.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia ejus est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius; ideo habet rationem ideae, secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

ARTICULUS II.

Utrum sint plures ideae. — (1, *dist.* 36, *quaest.* 2, *art.* 2; *et* 1 *cont., cap.* 54; *et Ver. quaest.* 3, *art.* 2, *et opusc.* 9, *cap.* 66.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures ideae. Idea enim in Deo est ejus essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

2. Praeterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo

(1) Al., *agentem*.

non sunt plures artes et sapientiae. Ergo nec plures ideae.

3. Si dicatur quod ideae multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas; contra: pluralitas idearum est ab aeterno. Si ergo ideae sunt plures, creaturae autem sunt temporales; ergo temporale erit causa aeterni.

4. Praeterea, respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturae non sint ab aeterno, pluralitas idearum non erit ab aeterno, si multiplicentur solum secundum hujusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo quam pluralitas personarum; quod est contra Damascenum dicentem (lib. 1 de Fid. orthod., cap. 9, 10 et 11) quod *in divinis omnia unum sunt praeter ingenerationem, generationem et processionem.* Sic igitur non sunt plures ideae.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. 83 Quaest., quaest. 46, a med.): *Ideae sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt; ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes; quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.*

Concl. Cum in mente divina sint omnium rerum propriae rationes, plures ideas in ejus mente esse necesse est, ut intellectas tamen.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum (in 12 Metaph. text. 52). Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium; prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo; secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus (in lib. 83 Quaest., quaest. 46, post med.), quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt.* Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideae.

Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat, sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur.

Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa, quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum quae sunt plures ideae.

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat divinam essentiam, inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo, vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.

Ad secundum dicendum, quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum; sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam, vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus ut intellectas.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum, quod respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo; non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed sunt respectus intellecti a Deo.

ARTICULUS III.

Utrum omnium quae cognoscit Deus, sint ideae. — (1, *dist.* 36, *quaest.* 2, *art.* 3; *et* 1, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 2, *c.*; *et Ver. quaest.* 3, *art.* 4, 5, 6, 7 *et* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, sint ideae in ipso. Mali enim idea non est in Deo: quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quae cognoscuntur a Deo, sunt ideae.

2. Praeterea, Deus cognoscit ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut supra dictum est, art. 9, praec. quaest. Sed horum non sunt ideae; quia dicit Dionysius (cap. 4 de div. Nom., non multum remote ante finem), quod *exemplaria sunt divinae voluntates determinativae et effectivae rerum.* Ergo non omnium quae a Deo cognoscuntur, sunt ideae in ipso.

3. Praeterea, Deus cognoscit materiam primam quae non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

4. Praeterea, constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera, et singularia, et accidentia Sed horum non sunt ideae, secundum positionem Platonis qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus (lib. 83 Quaest.. quaest. 46). Non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideae in ipso.

Sed contra, ideae sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet (in cit. quaest. 46, post med.). Sed omnium quae cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium quae cognoscit, habet ideam.

Concl. Omnium eorum quae secundum quodcumque tempus fiunt sunt ideae in Deo, ex quo exemplaria sunt; ut vero rationes cognoscendi omnium ab ipso factibilium, in ipso ideae sunt tam speculativae, quam practicae.

Respondeo dicendum, quod cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet: secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio, et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus: secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad primum ergo dicendum, quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni; et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

Ad secundum dicendum, quod eorum quae neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

Ad tertium dicendum, quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam; et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi; nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum, quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar; quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quae inseparabiliter concomitantur subjectum, quia haec simul fiunt cum subjecto; accidentia autem quae superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quae a principio concomitantur domum; sed ea quae superveniunt domui jam factae, ut picturae, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei; tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae; tum quia intentio maturae consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur, quaest. 22, art. 3.

QUAESTIO XVI.

DE VERITATE.

(In octo articulos divisa.)

Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiae Dei, de veritate inquirendum est; circa quam quaeruntur octo: 1.° utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu; 2.° utrum sit tantum in intellectu componente et dividente; 3. de comparatione veri ad ens; 4.° de comparatione veri ad bonum; 5.° utrum Deus sit veritas; 6.° utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus; 7.° de aeternitate veritatis; 8.° de incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum veritas sit tantum in intellectu. — (1, *dist.* 19, *quaest.* 5, *art.* 3, *ad* 7; *et Ver. quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus, Augustinus (enim lib. 8 Soliloq., cap. 5) reprobat hanc notificationem veri: *Verum est id quod videtur*; quia secundum hoc lapides qui sunt in abditissimo terrae sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam (eod. lib.) istam: *Verum est quod ita se habet ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere:* quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum: *Verum est id quod est.* Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Praeterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum, nisi secundum quod intelligitur; quod est error antiquorum philosophorum (ut patet 11 Metaph., text. 6, et 4, a text. 19 usque ad 23), qui dicebant omne quod videtur, esse verum; ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

3. Praeterea, *propter quod unumquodque tale, et illud magis*, ut patet 1 Posteriorum (text. 5). Sed ex eo quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa, secundum Philosophum in Praedicamentis (cap. 1 de Substantia, non procul a fin.). Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

Sed contra est quod Philosophus dicit (6 Metaphys., text. 8), quod *verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.*

Concl. Verum cum sit terminus intellectus, sicut bonum appetitus, veritatem omnem in intellectu esse oportet principaliter, secundario autem in rebus secundum ordinem ad intellectum, a quo dependent.

Respondeo dicendum, quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in

cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam; et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est; sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina; dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus (in lib. de vera Relig., cap. 36), dicit quod *veritas est qua ostenditur id quod est;* et Hilarius dicit (lib. 5 de Trinit., ante med.), quod *verum est declarativum aut manifestativum esse*; et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini (in lib. de vera Relig., cap. eod., a med.), talis: *Verum est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est*: et quaedam definitio Anselmi (in dial. de Verit., cap. 12), talis: *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*; nam rectum est quod principio concordat; et quaedam definitio Avicennae, talis: *Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.* Quod autem dicitur, quod veritas est adaequatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit a ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad secundum dicendum, quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum; ex quo inconvenientia sequebantur quae Philosophus prosequitur in 4 Metaphysic. (loco cit. in arg.). Quae quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad tertium dicendum, quod licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas ejus causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit (loco cit. in arg.), quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.

ARTICULUS II.

Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente. — (1, *dist.* 19, *quaest.* 5, *art.* 1, *ad* 7; *et Ver. quaest.* 1, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente. Dicit enim Philosophus (in 3 de Anima, text. 26), quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu neque in intellectu cognoscente *quod quid est.* Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

2. Praeterea, Isaac dicit (in lib. de Definitionibus), quod *veritas est adaequatio rei et intellectus.* Sed sicut intellectus complexorum potest adaequari rebus, ita intellectus incomplexorum: et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus (in 6 Metaph., text. 8), quod *circa simplicia et quod quid est, non est veritas nec in intellectu, neque in rebus.*

Concl. Verum est tantum in intellectu componente vel dividente; non autem in sensu, vel intellectu quod est rei concipiente.

Respondeo dicendum, quod verum, sicut dictum est, art. praec., secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus in quantum est cognoscens; et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur; unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est.* Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum; et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removat ab ea; et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est*; sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de

vocibus incomplexis (1). Veritas igitur (2) potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente *quod quid est*, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est*.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum verum et ens convertantur. — (*Ver. qu.* 1, *art.* 2, *ad* 1; *et* 1, *dist.* 19, *qu.* 5, *art.* 1, *ad* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod verum et ens non convertantur. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est, art. 1, hujus quaest.; ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Praeterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens; nam verum est, quod est, esse; et quod non est, non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Praeterea, quae se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens; nam non intelligitur ens (3) nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

Sed contra est quod dicit Philosophus (2 Metaph. text. 4), quod *eadem est dispositio rerum in esse et veritate.*

Concl. Cum quodcumque sit cognoscibile et verum inquantum ens, *verum* ipsum cum ente converti necesse est, sicut et *bonum:* addit tamen *verum* ipsi enti ordinem ad intellectum.

Respondeo dicendum, quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, in tantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in 3 de Anima (text. 37), quod *anima est quodammodo omnia* secundum sensum et intellectum. Et ideo sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est, art. 1, hujus quaest. Verum autem quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est, ibid. Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter sit in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quod verum et ens differunt ratione.

Ad secundum dicendum, quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile; unde verum fundatur in ente (4) in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri; hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur (1) apprehensionem entis; et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri; et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis; quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens; non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens ita quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens intelligitur verum.

ARTICULUS IV.

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum. — (*Verit. quaest.* 21, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex 1 Physic. (text. 3 et 4). Sed bonum est universalius quam verum; nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.

2. Praeterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est, art. 2, hujus quaest. Sed ea quae sunt in re priora sunt his quae sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. Praeterea, veritas est quaedam species virtutis, ut patet in 3 Ethic. cap. 7. Sed virtus continetur sub bono; est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus (lib. 6 cont. Julian. cap. 7, et lib. 2 de lib. Arb. cap. 18 et 19). Ergo bonum est prius quam verum.

Sed contra, quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum (2).

Concl. Verum cum propinquius sit enti quam bonum, et ipsam cognitionem respiciat (quae prior est appetitione, quam respicit bonum) est prius secundum suam rationem, quam bonum.

Respondeo dicendum, quod licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc, verum, absolute loquendo, prius est quam bonum (3); quod ex duobus apparet: primo quidem ex hoc quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate; ratio autem boni consequitur esse secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. Secundo apparet ex hoc quod cognitio naturaliter praecedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas et intellectus mutuo se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., quibus consonant editiones Patavinae. Romana edit. aliaeque, *de vocibus complexis aut incomplexis.*

(2) Rom., edit. *quidem igitur.*

(3) Editiones Rom. 1570, Patavina 1698, aliaeque omittunt *ens;* habent vero cod. Alcan. et edit. Patavina 1712.

(4) Ita edit. Rom. cum cod. Alcan. Duacenses vero, et Lovanienses theologi editionesque Patavinae, ex Camer. et Rom. habent, *in non ente.*

(1) Al., *consequatur.*

(2) Ita Codex Alcan. et edit. Rom. 1570, et Patav. 1698. Codex Camer., edit. Lovan. et Duac., et Patavina 1712. *Prius secundum rationem quam bonum.*

(3) Al., *Prius est secundum rationem quam bonum.*

intelligere. Sic ergo inter illa quae ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quae sunt intellectus, et e converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quod sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc est aliquid prius ratione quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni; licet bonum sit in rebus.

Ad tertium dicendum, quod virtus quae dicitur veritas, non est veritas communis, sed quaedam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitae dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum, sicut etiam dictum est, art. 1, hujus quaest., veritatem esse in caeteris rebus. Veritas autem justitiae est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

ARTICULUS V.

Utrum Deus sit veritas. — (1-2, *quaest.* 3, *art.* 7, *corp.*, *et quaest.* 33, *art.* 1, *ad* 3, *et* 2-2, *quaest.* 27, *art.* 4, *c.*; *et* 1 *cont.*, *cap.* 59, 60, 61 *et* 62, *et lib.* 3, *cap.* 51; *et opusc.* 2, *cap.* 105; *et Joan.* 14, *lect.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Praeterea, veritas secundum Augustinum (in lib. de vera Relig., cap. 36), est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Praeterea, quidquid dicitur de Deo dicitur de eo ut de prima causa omnium, sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo: quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 6: *Ego sum via, veritas, et vita.*

Concl. Deus, cum sit suum esse et intelligere, et mensura omnis esse et intellectus, in ipso non solum est veritas, sed ipse summa et prima veritas est.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1, hujus quaest., veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est: et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse ejus non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus: et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa; et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad secundum dicendum, quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus a quibus cognitionem accipit; veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc proprie loquendo non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam; sicut cum dicitur: Pater est a se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, inquantum ejus esse non est ejus intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum, quod non ens et privationes non habent ex se ipsis veritatem, sed solum in apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est. Unde quidquid est veritatis in hoc quod dico: Istum fornicari est verum, totum est a Deo; sed si arguatur. Ergo istum fornicari est a Deo, est fallacia accidentis.

ARTICULUS VI.

Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera. — (1-2, *qu.* 93, *art.* 1; *et* 1, *dist.* 19, *quaest.* 5, *art.* 2; *et Ver.*, *qu.* 1, *art.* 4 *et* 8; *et psalm.* 11.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia secundum Augustinum (lib. 14 de Trin., cap. 8, et lib. 15, cap. 1, circa fin.), *nihil est majus mente humana, nisi Deus.* Sed veritas est major mente humana; alioquin mens judicaret de veritate, nunc autem omnia judicat secundum veritatem, et non secundum se ipsam. Ergo solus Deus est veritas; ergo non est alia veritas quam Deus.

2. Praeterea, Anselmus dicit (in lib. de Veritate, cap. 14, circa fin.), quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

Sed contra est quod in psalm. 11, 2, dicitur: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum.*

Concl. Veritas relata ad intellectum, in quo prius est quam in rebus, multiplicatur secundum intellectuum multiplicationem; relata vero ad res non nisi una est ac prima, cujus ratione omnia vera dicuntur.

Respondeo dicendum, quod quodammodo una est veritas qua omnia sunt vera; et quodammodo non. Ad cujus evidentiam sciendum est quod quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur; sicut sanum dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva; et urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem, art. 1, hujus

quaest. quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates, et in uno et eodem intellectu secundum plura cognita. Unde dicit Glossa super illud ps. 11 (est autem Glossa Augustini in istum ps.): *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*, quod *sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates.* Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit major anima; et tamen etiam veritas creata, quae est in intellectu nostro, est major anima non simpliciter, sed secundum quid, inquantum est perfectio ejus, sicut etiam scientia posset dici major anima. Sed verum est quod nihil subsistens est majus mente rationali nisi Deus.

Ad secundum dicendum, quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur verae per comparationem ad intellectum divinum.

ARTICULUS VII.

Utrum veritas creata sit aeterna.
(1, *dist.* 19, *qu.* 5, *art.* 3; *et Ver. qu.* 1, *art.* 5.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas creata sit aeterna. Dicit enim Augustinus (in lib. 2 de lib. Arb., cap. 8), quod *nihil est magis aeternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque.* Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est aeterna.

2. Praeterea, omne quod est semper, est aeternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt aeterna; ergo et verum, quod est maxime universale.

3. Praeterea, id quod est verum in praesenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de praesenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est aeterna.

4. Praeterea, omne quod caret principio et fine, est aeternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine; quia si veritas incepit, cum ante non esset, verum erat veritatem non esse, et utique aliqua veritate verum erat; et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit postquam desierit; verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est aeterna.

Sed contra est quod solus Deus est aeternus, ut supra habitum est, quaest. 10, art. 3.

Concl. Nulla creata veritas est aeterna, sed sola veritas divini intellectus, qui solus est aeternus, et a quo ipsa ejus veritas indistincta est.

Respondeo dicendum, quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem; sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subjecto; sicut urina dicitur sana non a sanitate quae in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est, art. 1, hujus quaest., quod res denominantur verae a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quo aliquid aliud sit aeternum quam Deus: quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est, art. 5, hujus quaest.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio circuli, et *duo et tria esse quinque*, habent aeternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum, quod aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formae, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, inquantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu si quis sit aeternus.

Ad tertium dicendum, quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quae sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura: quae quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum, quod quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabilium quae a nobis formantur, est aeterna, sed quandoque incepit: et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino in quo solum veritas est aeterna; sed nunc verum est dicere veritatem illam tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate quae nunc est intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei; quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde in tantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut praecedens esse ejus.

ARTICULUS VIII.

Utrum veritas sit immutabilis.
(1, *dist.* 19, *qu.* 1, *art.* 3; *et Ver. qu.* 1, *art.* 6.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus (in lib. 2 de libero Arbitr., cap. 12, non procul a fine, et de vera Religione, cap. 30), quod *veritas non est aequalis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens.*

2. Praeterea, quod remanet post omnem mutationem est immutabile; sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remaneat post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Praeterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur; *veritas*, enim, secundum Anselmum (in dial. de Veritate, cap. 5), *est rectitudo quaedam* in quantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divina. Haec autem propositio: Socrates sedet, accipit a mente divina ut significet Socratem sedere; quod significat etiam, eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Praeterea, ubi est eadem causa, est idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum: Socrates sedet, sedebit, et sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet, et eadem ratione veritas cujuslibet alterius propositionis.

Sed contra est quod dicitur in psal. 11, 2: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum.*

Concl. Sola divini intellectus veritas immutabilis est; nostri vero, mutabilis; in quo est opinionum alternatio, et quem res multae latent; veritas autem rerum naturalium immutabilis est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1, hujus quaest., veritas proprie est in solo intellectu: res autem dicuntur verae a veritate quae est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quae quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quaelibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. Alio modo, si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet, quaest. 14, art. 13. Unde veritas divini intellectus est immutabilis; veritas autem intellectus nostri mutabilis est: non quod ipsa sit subjectum mutationis, sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formae mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est, secundum quam res naturales dicuntur verae; quae est omnino immutabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad secundum dicendum, quod verum et ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in 1 Phys. (text. 76), ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quae prius erat.

Ad tertium dicendum, quod propositio non solum habet veritatem, sicut res aliae veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus; quae quidem consistit in conformitate intellectus et rei; qua quidem subtracta mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur haec propositio: Socrates sedet, eo sedente, vera est et veritate rei, inquantum est quaedam vox significativa, et veritate significationis, in quantum significat opinionem veram; Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartnm dicendum, quod sessio Socratis quae est causa veritatis hujus propositionis: Socrates sedet, non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hoc causata diversimode se habet, et diversimode significatur propositionibus de praesenti, praeterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

QUAESTIO XVII.

DE FALSITATE.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de falsitate, et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum falsitas sit in rebus; 2.° utrum sit in sensu; 3.° utrum sit in intellectu; 4.° de oppositione veri et falsi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum falsitas sit in rebus. — (Sup., quaest. 16, *art.* 1 *et* 2; *et* 1, *dist.* 19, *qu.* 5, *art.* 1; *et* 1 *cont., cap.* 60; *et Ver. qu.* 1, *art.* 10; *et Perih. lib.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus (in lib. 2 Soliloq. cap. 8, in fine): *Si verum est id quod est, falsum non esse uspiam concludetur quovis repugnante.*

2. Praeterea, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus (in lib. de vera Relig., cap. 33, a med.), quia non ostendunt aliud quam suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Praeterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra dictum est, quaest. 16, art. 1, inquantum imitatur ipsum (1). Sed quaelibet res, inquantum est, imitatur Deum. Ergo quaelibet res vera est absque falsitate; et sic nulla res est falsa.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. de vera Relig., cap. 34, circ. princ.), quod *omne corpus est verum corpus, et falsa unitas, quia imitatur unitatem, et non est unitas.* Sed quaelibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

Concl. In rebus ad divinum intellectum relatis non est falsitas simpliciter, nisi forte in voluntariis, in quorum potestate est subducere se a regula divina: in rebus vero ad nostrum intellectum relatis est secundum quid falsitas, et significative, et causaliter.

Respondeo dicendum, quod cum verum et falsum opponantur, opposita autem sint circa idem; necesse est ut ibi prius quaeratur falsitas ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus

(1) Ita codd. Alcan., Colon. et Camer. Editiones quas vidimus omittunt *inquantum imitatur ipsum*. Forte, *imitantur*.

autem neque veritas neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur; secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid: res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum cui comparatur per accidens, non potest dici falsa nisi secundum quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsae simpliciter et secundum se, in quantum deficiunt a forma artis; unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis.

Sic autem in rebus dependentibus a Deo falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat; nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus (in quo malum culpae consistit); secundum quod ipsa peccata falsitates, et mendacia dicuntur in Scripturis, secundum illud psal. 4, 3: *Ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitae nominatur inquantum subditur ordini divini intellectus, sicut dicitur Joan. 3, 21: *Qui facit veritatem venit ad lucem.*

Sed per ordinem ad intellectum nostrum ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsae, non simpliciter, sed secundum quid; et hoc dupliciter. Uno modo secundum rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus quod significatur vel repraesentatur oratione vel intellectu falso; secundum quem modum quaelibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest, sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, ut dicit Philosophus (in 5 Metaph., text. 34), et sicut dicit Augustinus (in lib. 2 Soliloq. c. 10), quod *verus tragoedus est falsus Hector:* sicut e contrario potest unumquodque dici verum secundum id quod competit ei. Alio modo per modum causae; et sic dicitur res esse falsa, quae nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quae exterius apparent, de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quae in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel; et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus (in lib. 2 Soliloq. cap. 6, in fine), quod *eas res esse falsas nominamus, quae verisimilia apprehendimus.* Et Philosophus dicit (in 5 Metaphys., text. 34), quod falsa dicuntur quaecumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quae non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum, vel locutionum: non autem ex hoc quod potest eas confingere: quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in 5 Metaphys., (loco proxime cit.).

Ad primum ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera; secundum id quod non est, dicitur falsa. *Unde verus tragoedus est falsus Hector*, ut dicitur in 2 Solil. (loco in corp. cit.). Sicut igitur in his quae sunt, invenitur quoddam non esse, ita in his quae sunt, invenitur quaedam ratio falsitatis.

Ad secundum dicendum, quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum, quod per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsae, quod esset eas esse falsas simpliciter; sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

Ad quartum quod in oppositum objicitur, dicendum quod similitudo vel repraesentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum praestat occasionem falsae opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicumque est talis similitudo quae nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

ARTICULUS II.

Utrum in sensu sit falsitas.

(*Ver. quaest.* 1, *art.* 10; *et Periherm. l.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus (in lib. de vera Relig., cap. 33, circa med.): *Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab his amplius exigere debeamus ignoro.* Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur; et sic falsitas in sensu non est.

2. Praeterea, Philosophus dicit (in 4 Metaphys., text. 24), quod falsitas non est propria sensui, sed phantasiae.

3. Praeterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. 2 Soliloq. cap. 6, in fine): *Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli.*

Concl. Sensus cum in proprium sensibile per se primo feratur, in communia autem per accidens et non per se primo; respectu proprii sensibilis nunquam falsus est, nisi ex organi indispositione; aliorum sensibilium vero nonnunquam falsus est.

Respondeo dicendum, quod falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est, quaest. 16, art. 2. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quod apprehendit vel judicat res aliter quam sint.

Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium omnium (1). Tertio modo nec primo, nec per se, sed per accidens, sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem.

Et ideo circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus, ex eo scilicet quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem

(1) Ita plurimae edit.; in cod. Alcan. aliisque deest *omnium*.

deficienter recipiunt impressionem agentium; et inde est quod propter corruptionem linguae infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum judicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum, quod sensum affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio, quo judicamus nos sentire aliquid; sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit; et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum, quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod *sensus proprii sensibilis falsus non est.* Phantasiae autem attribuitur falsitas, quia repraesentat similitudinem rei etiam absentis. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tamquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas; unde etiam Philosophus in 5 Metaph. (text. 34), dicit quod umbrae et picturae et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, quod falsitas non sit in sensu sicut in agnoscente verum et falsum.

ARTICULUS III.

Utrum falsitas sit in intellectu. — (*Ver. quaest.* 1, *art.* 12; *et* 1, *dist.* 19, *quaest.* 5, *art.* 17; *et* 3 *cont. cap.* 118, §. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus (in lib. 83. QQ. qu. 32, in princ.): *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.* Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Praeterea, Philosophus dicit (in 3 de Anima text. 51), quod intellectus semper est rectus. Non ergo intellectus est falsitas.

Sed contra est quod dicitur (in 3 de Anima text. 21 et 22), quod *ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est.* Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

Concl. In intellectu quod quid est rei concipiente, non est falsitas nisi per accidens; sed in intellectu componente vel dividente.

Respondeo dicendum, quod sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem; ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cujus similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei: sicut est dictum, art. praec., quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quae consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa *quod quid est* intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad judicandum de hujusmodi, sicut sensus ad judicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens.

Hac tamen differentia servata, quae supra circa veritatem dicta est, quaest. 16, art. 2, quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est, art. praec.

Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est; per accidens etiam in operatione intellectus, qua cognoscit *quod quid est,* potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri, ut si definitionem circuli attribuat homini; unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quae simul sociari non possunt; sic enim definitio non est solum falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se; ut si formet talem definitionem: animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem: Aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia quidditas rei est proprium objectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in *quod quid est,* sic de eo judicamus; sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini (loco cit. in 1 argum.), quod *omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur*; non autem ita quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quae non decipitur ex eadem causa qua non decipitur circa *quod quid est.* Nam principia per se nota sunt illa quae statim intellectis terminis cognoscuntur ex eo quod praedicatum ponitur in definitione subjecti.

ARTICULUS IV.

Utrum verum et falsum sint contraria. — (1-2 *q.* 64, *art.* 3; *ad* 3, *et* 1, *dist.* 19, *q.* 5, *art.* 1, *ad* 8; *et Ver. q.* 1, *art.* 10, *ad* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod verum et falsum non sint contraria. Verum enim et falsum opponuntur, sicut quod est et quod non est; nam *verum est id quod est,* ut dicit Augustinus (lib. 2 Solil. cap. 5, in fine). Sed quod est et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Praeterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero: quia, sicut dicit Augustinus (in lib. 2 Soliloq. cap. 19), *tragoedus non esset falsus Hector, si non esset verus tragoedus*. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Praeterea, in Deo non est contrarietas aliqua. *Nihil enim divinae substantiae est contrarium*, ut dicit Augustinus (12 de Civit. Dei cap. 2, circa finem). Sed Deo opponitur falsitas; nam idolum in Scriptura mendacium nominatur, Jerem. 8, 8: *Apprehenderunt mendacium*; Glossa Hieronymi in hunc locum: *Id est idola*. Ergo verum est falsum non sunt contraria.

Sed contra est quod dicit Philosophus (in 2 Periher. cap. ult.); ponit enim falsam opinionem verae contrariam.

Concl. Verum et falsum, cum subjectum sibi determinent, et in eo aliquid ponant, contrarie opponuntur.

Respondeo dicendum, quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod negatio neque ponit aliquid neque determinat sibi aliquod subjectum; et propter hoc potest dici tam de ente quam de non ente; sicut non videns, et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subjectum; *est* enim *negatio in subjecto*, ut dicitur 4 Metaphys. (text. 41, et l. 5, text. 27); caecum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero et aliquid ponit, et subjectum determinat; nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit; est enim falsum, ut dicit Philosophus (4 Metaphys., text. 27), ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum acceptionem rei non adaequatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse contrarietatem habet; sicut probat Philosophus (in 2 Perih., cap. ult.), quod huic opinioni: Bonum est bonum, contraria est: Bonum non est bonum.

Ad secundum dicendum, quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario, sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum contraria sunt falso et malo, et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens; ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum, quod quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium neque ratione suae bonitatis, neque ratione suae veritatis; quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua; sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium, nam verae opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinae, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur varae opinioni de unitate Dei.

QUAESTIO XVIII.

DE VITA DEI.

(In quatuor articulos divisa.)

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° quorum sit vivere; 2.° quid sit vita; 3.° utrum vita Deo conveniat; 4.° utrum omnia in Deo sint vita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnium naturalium rerum sit vivere.
(1 *cont., cap.* 97.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim Philosophus (in 8 Physicorum, text. 1), quod motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus. Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Praeterea, plantae dicuntur vivere in quantum habent in se ipsis principium motum augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut probator in 8 Physicor. (text. 56 et 57). Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

3. Praeterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita: dicuntur enim aquae vivae. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed contra est quod dicit Dionysius (6 cap. de divin. Nom., prope princ.), quod *plantae, secundum ultimam resonantium vitae, habent vivere*; ex quo potest accipi, quod ultimum gradum vitae obtinent plantae. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

Concl. Cum motu viventia a non viventibus cognoscantur, ea proprie vivere dicuntur quae se ipsa secundum aliquam speciem motus movent.

Respondeo dicendum, quod ex his quae manifeste vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit. Dicitur enim in libro de Vegetabilibus (Aristot. in lib. 1 de Plantis, cap. 1, in princ.), quod vita in animalibus manifesta est. Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet.

Primo autem dicimus animal vivere quando incipit ex se motum habere; et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet; quando vero jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitae. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia quae se ipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est, existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in 3 de Anima (text. 28, et lib. 1, text. 118). ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum,

vel operationem aliquam; ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt nisi per aliquam similitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum caelestium, vel de motu communiter; et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium per similitudinem, et non per proprietatem. Nam motus caeli est in universo corporalium naturarum sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales ut quaedam similitudo vitalis operationis. Unde si totum universum corporale esset unum animal ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum, quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suae naturae, utpote cum sunt extra locum proprium: cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantae et aliae res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali: non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea; imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et praeterea corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in 8 Physicor. (text. 32); et ita non movent se ipsa, sicut corpora viventia.

Ad tertium dicendum, quod aquae vivae dicuntur quae habent continuum fluxum. Aquae enim stantes, quae non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuae, ut aquae cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem; inquantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitae; sed tamen non est in eis vera ratio vitae, quia hunc motum non habent a se ipsis, sed a causa generante eas, sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

ARTICULUS II.

Utrum vita sit quaedam operatio. — (*1-2, quaest. 3, art. 2, ad 3, et quaest. 56, art. 1, ad 2; et 2, dist. 19, art. 7, corp.; et 1 Met., col. 5, in princ.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita sit quaedam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quae sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam: ut patet per Philosophum (in 2 lib. de Anima text. 13), qui distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere. Ergo vita est operatio quaedam.

2. Praeterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa. Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quaedam operatio.

3. Praeterea, cognoscere Deum est operatio quaedam. Haec autem est vita, ut patet per illud Joan. 17, 3: *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum.* Ergo vita est operatio.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 2 de Anima (text. 37): *Vivere viventibus est esse.*

Concl. Vitae nomen substantiam et *esse* illius naturae cui convenit se movere, proprie significat; non nunquam vero et minus proprie vitalem operationem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, qu. praeced., art. 3, intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit a sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora; et inde est quod ex his quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis patet, quaest. 13, art. 1, inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita; aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, a quibus imponuntur, et hoc minus proprie; sicut patet quod hoc nomen *corpus* impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones: et ideo aliquando ponitur hoc nomen *corpus* ad significandas tres dimensiones, secundum quod *corpus* ponitur species quantitatis.

Sic ergo dicendum est et de vita. Nam vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere se ipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandum substantiam cui convenit secundum suam naturam movere se ipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et *vita* significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen *cursus* significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen *vita* sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur, sicut dicit Philosophus (9 Ethicorum, cap. 9), quod vivere principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitae. Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim 9 Ethicorum (cap. cit.), quod vivere est sentire, vel intelligere, idest habere naturam ad sentiendum vel intelligendum; et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor; nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium; quorum quaedam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quae sunt augmentum et generatio; quaedam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea; quaedam vero cum his ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia et volatilia et hujusmodi: quaedam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum dicendum, quod opera vitae dicuntur quorum principia sunt in operantibus, ut se ipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiae naturales, sed etiam quaedam superaddita: ut sunt habitus inclinantes ad quaedam operationum genera, quasi per modum naturae, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per

quamdam similitudinem, quod illa operatio, quae est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur (1) et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis; unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur: et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita aeterna. Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrum Deo conveniat vita — (1 *cont.*, *c.* 97, 98, 99, *et lib.* 4, *cap.* 13, *fin.*; *et Joan.* 14, *lect.* 2, *col.* 2; *et* 12 *Met.*, *lect.* 6, *col.* 5, *fine.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua, secundum quod movent se ipsa, ut dictum est, art. praec. Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Praeterea, in omnibus quae vivunt, est accipere aliquod vivendi principium: unde dicitur in 2 de Anima (text. 36), quod *anima est viventis corporis causa, et principium.* Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Praeterea, principium vitae in rebus viventibus quae apud nos sunt, est anima vegetabilis, quae non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed contra est quod dicitur in psal. 83, 3: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Concl. Dei natura cum sit ipsum *esse et intelligere*, ei maxime vita convenit.

Respondeo dicendum, quod vita maxime proprie in Deo est.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex se ipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo finis movet agentem: agens vero principale est quod per suam formam agit: et hoc interdum agit per aliquod instrumentum quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis: cui instrumento competit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quaedam quae movent se ipsa (2), non habito respectu ad formam, vel finem, quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus; sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura: et hujusmodi sunt plantae quae, secundum formam inditam eis a natura, movent se ipsas secundum augmentum et decrementum. Quaedam vero ulterius movent se ipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquirunt: et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent se ipsa. Non ea quae non habent nisi sensum tactus, movent solum se ipsa motu (3) dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantae. Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam non solum ad cognoscendum conjuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent se ipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis hujusmodi animalia formam, quae est principium motus, per sensum accipiunt, non tamen per se ipsa praestituunt sibi finem suae operationis vel sui motus, sed est eis inditus a natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum.

Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum; haec enim perfectius movent se ipsa, et hujus est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, praecipit ei quae inducit formam navis; et haec praecipit illi quae habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura, sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur.

Illud igitur cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae: tale autem est Deus: unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus in 12 Metaph. (text. 51), ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habet vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in 9 Metaph. (text. 16), duplex est actio: una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle: quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus ejus ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, hujusmodi autem actio sit actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in 3 de Anima (text. 28). Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit dicitur se movere; et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet se ipsum non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita et suum vivere; et propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum, quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quae indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui; et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

(1) Ita edit. Rom. et Nicolai: at Patav. ambae, *conservatur.*

(2) Ita omnes edit., at cod. Alcan. sic: *Inveniuntur ergo quaedam quae movent se ipsa solum quantum ad executionem motus, sed forma per quam agunt,* etc., intermediis omissis.

(3) *Edit. Rom.* movetur solum infra se ipsa motu etc. *Nostram lectionem habent editi reliqui omnes, et MSS, Alcan.*

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sint vita in Deo.
(1, *contr.*, c. 13, *fine*; *et Ver. qu.* 4, *art.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Act. 17, 28: *In ipso vivimus, movemur et sumus.* Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

2 Praeterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari; cum igitur non omnia vivant in se ipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit (in lib. de vera Religione, cap. 29, circa med.), substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea quae in se ipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in se ipsis; quod tamen videtur esse falsum, cum in se sint in actu, in Deo vero in potentia.

4. Praeterea, sicut sciuntur a Deo bona, et ea fiunt secundum aliquod tempus, ita mala, et ea quae Deus potest facere, sed nunquam fiunt (1). Si ergo omnia sunt vita, in Deo, in quantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam mala, et quae nunquam fiunt (2), sint vita in Deo, inquantum sunt scita ab eo; quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 4: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Sed omnia praeter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

CONCL. Vivere Dei cum sit ejus intelligere, quaecumque sunt in ipso ut per se intellecta, vita in ipso sunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praec., vivere Dei est ejus intelligere: in Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo inquantum continentur et conservantur virtute divina; sicut dicimus ea esse in nobis quae sunt in nostra potestate; et sic creaturae dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis; et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In ipso vivimus, movemur, et sumus;* quia etiam nostrum vivere et nostrum esse et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente; et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari et in exemplato; sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile, in domo autem, quae est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quae in se ipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

Ad tertium dicendum, quod si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas quam in se ipsis, propter quod et Plato posuit quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina quam in se ipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in se ipsis autem esse creatum; sed esse hoc, utpote homo, vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent (1) in mente divina; sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quam in materia; sed tamen verius dicitur domus quae est in materia, quam quae est in mente; quia illa (2) est domus in actu, haec autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quod, licet mala sint in Dei scientia, in quantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata a Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo. Cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici, quod mala sint vita in Deo. Ea vero quae secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo secundum quod vivere nominat intelligere tantum, inquantum intelliguntur a Deo; non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

(1) Al., *fient.*
(2) Ita Codd. Alcan. et Tarrac. cum plurimis edit. Al., *Mala quae nunquam fiunt.*

(1) Al., *habet.*
(2) Al., *haec* et infra, *illa.*

QUAESTIO XIX.

DE VOLUNTATE DEI.

(*In duodecim articulos divisa.*)

Post considerationem eorum quae ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem divinam; ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda de his quae ad voluntatem absolute pertinent; tertia de his quae ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipsam autem voluntatem quaeruntur duodecim: 1.° utrum in Deo sit voluntas; 2.° utrum Deus velit alia a se; 3.° utrum quidquid Deus vult ex necessitate velit; 4.° utrum voluntas Dei sit causa rerum; 5.° utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam; 6.° utrum voluntas divina semper impleatur; 7.° utrum voluntas Dei sit mutabilis; 8.° utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat; 9.° utrum in Deo sit voluntas malorum; 10.° utrum Deus habeat liberum arbitrium; 11.° utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi; 12.° utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit voluntas. — (3 *p., quaest.* 18, *art.* 1, *corp.*; *et* 1, *dist.* 45, *art.* 4; *et* 1 *cont., cap.* 72 *et* 73, *ad* 2, *et lib.* 4, *cap.* 19; *et Ver. quaest.* 23, *art.* 1; *et opusc.* 2, *cap.* 32 *et* 34.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Praeterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitae, imperfectionem designat, quod Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Praeterea, secundum Philosophum (in 3 de Anima, text. 54) voluntas est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile, ut probatur 8 Phys. (text. 49). Ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Rom. 12, 2: *Ut probetis quae sit voluntas Dei.*

Concl. Cum voluntas intellectum consequatur, oportet in Deo voluntatem inesse, cum in eo sit intellectus.

Respondeo dicendum, in Deo voluntatem esse, sicut in eo est intellectus; voluntas enim intellectum consequitur.

Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est (1) intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea; et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum: et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.

Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus; et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quae ab eo fiunt, et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est, quaest. 16, art. 3. Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quae, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est, in corp. artic.

Ad tertium dicendum, quod voluntas, cujus objectum principale est bonum quod est extra volentem (2), oportet quod sit mota ab alio; sed objectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est ejus essentia; unde cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit quod primum movens movet seipsum, ut jam supra.

ARTICULUS II.

Utrum Deus velit alia a se. — (1, *dist.* 45, *art.* 2; *et* 1 *cont.*, *cap.* 74, 75 *et* 84; *et Ver. quaest.* 23, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non velit alia a se. Velle enim divinum est ejus esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

2. Praeterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 54). Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio; quod est impossibile.

3. Praeterea, cuicumque volenti sufficit aliquod volitum, nihil quaerit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas ejus ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

4. Praeterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis ejus sit multiplex, et per consequens ejus esse, quod est ejus velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Thess. 4, 3: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

Concl. Cum ad perfectionem voluntatis spectet ut bonum quod quis habet, aliis communicet, hoc divinam praecipue voluntatem decet ut se et alia velit; se ut finem, caetera vero ut ad finem ordinata, id est propter se; quo condecet ejus summam bonitatem alia eam participare.

Respondeo dicendum, quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se; quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis (1) ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem (2) divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare

Ad primum ergo dicendum, quod, licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet, quaest. 13, art. 4. In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

Ad secundum dicendum, quod in his quae volumus propter finem, tota ratio volendi (3) est finis; et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quae volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est quod movet ejus voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est, art. praec., non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua; et sic, sicut alia a se intelligit

(1) Ita Nicolai. Al. omittitur *est*.
(2) Ita cod. Alcan. editi omnes quos vidimus, *extra voluntatem*.

(1) Al., *bonitatis*.
(2) Al., *ad bonitatem*.
(3) Al., *movendi*.

intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum, quod sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

ARTICULUS III.

Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit. — (1, *dist.* 45, *quaest.* 2, *per tot.*, *et dist.* 47, *art.* 1; *et* 1 *cont. cap.* 80, 81, 82, 83 *et* 89, *fin.*, *et lib.* 2, *cap.* 25 *et* 27, *fin.*, *et lib.* 3, *cap.* 97; *et Verit. quaest.* 23, *art.* 4; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 15.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim aeternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab aeterno vult, alias voluntas ejus esset mutabilis, Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Praeterea, Deus vult alia a se inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

3. Praeterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium; quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est, quaest. 2, art. 3, in corp. Sed naturale est ei velle quidquid vult; quia in Deo nihil potest esse praeter naturam, ut dicitur in 5 Metaph. (text. 6). Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Praeterea, non necesse esse, et possibile non esse aequipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quae vult, possibile est etiam eum non velle illud, et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet, et sic imperfecta; quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Praeterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit commentator (in Physic. text. 48). Si Ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum, et sic habet aliquam causam priorem.

6. Praeterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult ex necessitate vult.

Sed contra est quod dicit Apostolus (Eph. 1. 11): *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Concl. Cum bonitas divina sit proprium divinae voluntatis objectum, ad quam alia ordinantur, ut ad finem; bonitatem ipsam suam Deus absolute et necessario vult; alia vero a se, non necessario nisi ex suppositione tantum; supposito enim quod velit, non potest non velle.

Respondeo dicendum, quod necessarium dicitur aliquid dupliciter; scilicet absolute, et ex suppositione. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione praedicati, sicut est hoc necessarium numerum esse parem, vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici neeessarium ex suppositione; supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute; et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus vult ab aeterno quidquid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quae vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum, quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum quae non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum, quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causae. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quae contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum dicendum, quod causa quae est ex se contingens, oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum, quod sicut divinum esse

in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita; quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in se ipsis habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas Dei sit causa rerum. — (1, *dist.* 45, *art.* 3; *et* 3 *cont.*, *cap.* 97, *et* 4, *cap.* 10, *princ.*; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 15; *et ps.* 30, *col.* 2; *et Joan.* 5, *lect.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius (cap. 4 de divinis Nominibus circa princ., lect. 1): *Sicut noster sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis divinae radios.* Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et praeeligens. Ergo Deus non agit per voluntatem: ergo voluntas Dei non est causa rerum.

2. Praeterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine; sicut in ordine ignitorum est primum quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quae est natura ejus. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem; voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Praeterea, quidquid est causa alicujus per hoc quod est tale, causa est per naturam, et non per voluntatem; ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit (in 1 de Doctrina christiana cap. 33, in fin.), quod *quia Deus bonus est, sumus.* Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Praeterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est, quaest. 14, art. 8. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 11, 26: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

Concl. Deus cum sit primum agens, per intellectum et voluntatem cuncta causare dicendus est.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter.

Primo quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agant intellectus et natura, ut probatur in 2 Physicorum (text. 49), necesse est ut agenti per naturam praedeterminentur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagittae praedeterminatur finis et certus motus (1) a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat.

(1) Al., *modus.*

Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat; quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur; et hoc ideo, quia secundum quod est tale agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale; omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet (quaest. 7, art. 2). Non igitur agit per necessitatem naturae, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.

Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea; quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae unde cum esse divinum sit ipsum ejus intelligere, praeexistunt in eo effectus ejus secundum modum intelligibilem, et per modum intelligibilem procedunt ab eo, et sic, per consequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid, inquantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad secundum dicendum, quod quia essentia Dei est ejus intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod bonum est objectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur quod *quia Deus bonus est, sumus,* inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est, art. 2, in solut. ad 2 praecipue.

Ad quartum dicendum, quod unius et ejusdem effectus etiam in nobis est causa scientia (1) ut dirigens, qua concipitur forma operis; et voluntas ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed haec omnia in Deo unum sunt.

ARTICULUS V.

Utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam. — (1, *dist.* 41, *art.* 1, *corp.*; *et* 1 *cont.*, *cap.* 86, *et lib.* 2, *cap.* 28 *et* 29, *et lib.* 3, *cap.* 97.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntatis divinae sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus (lib. 83 Quaestion., quaest. 46,

(1) Al., *scientiae.*

parum a med.): *Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse ?* Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Praeterea, in his quae fiunt a volente, qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est, art. praec. Si igitur voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quaerere nisi solam voluntatem divinam; et sic omnes scientiae essent supervacuae, quae causas aliquorum effectum assignare nituntur; quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinae.

3. Praeterea, quod fit a volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quae fiunt, dependeant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam causam aliam; quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. 83 Quaestion. quaest. 28): *Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur; nihil* (1) *autem majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quaerenda est.*

Concl. Cum Deus unico et simplicissimo actu velit omnia in sua bonitate, ejus voluntatis nulla prorsus causa est.

Respondeo dicendum, quod nullo modo voluntas Dei causam habet.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quod si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiae conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non esset causa sui ipsius, sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed, si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit: quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quod ea quae sunt ad finem, velit ordinare in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem; sed tamen vult ea quae sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc (2).

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud.

Ad secundum dicendum, quod cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus; non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quaerere. Esset tamen supervacuum, si aliae causae quaererentur ut primae, et non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus (in 3 de Trinit. cap. 2, in med.): *Placuit vanitati* (1) *philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere; cum omnino videre non possent superiorem caeteris omnibus causam, idest voluntatem Dei.*

Ad tertium dicendum, quod cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus praesupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio; sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent; utpote si dicamus quod Deus voluit hominem habere manus, ut deserviret intellectui operando diversa opera; et voluit eum habere intellectum ad hoc quod esset homo; et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quae quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas Dei semper impleatur. — (1, *dist.* 47, *art.* 1 *et* 2; *et* 3, *dist.* 31, *quaest.* 2, *art.* 3, *qu.* 1; *et Ver. quaest.* 33, *art.* 2, *corp.*; *et quol.* 11, *art.* 3, *corp.*; *et quol.* 12, *art.* 4, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus 1 ad Tim. 2, 4, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Praeterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit; multa enim bona possunt fieri, quae non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Praeterea, voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est, art. praec. Sed effectus causae primae potest impediri per defectum causae secundae, sicut effectus virtutis motivae impeditur propter debilitatem tibiae. Ergo et effectus divinae voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum; non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est quod dicitur in ps. 113, 3: *Omnia quaecumque voluit Deus fecit.*

Concl. Cum divina voluntas sit universalissima omnium causa, ipsam semper impleri oportet.

Respondeo dicendum, quod necesse est voluntatem Dei semper impleri.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus quae est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivum: non autem potest esse aliquid,

(1) Al., *tamen.* Augustini textus sic habet. *Omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. Nihil autem*, etc.

(2) Ita edit. omnes. Codd. Alcan. et Camer. non habent ultimum *hoc.*

(1) Al.: *Licuit vanitati.*

quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet: potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicujus causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quod si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis. Unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum; sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi caeli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui quantum est in se recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per ejus justitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri* etc., potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio secundum hunc sensum: Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus (lib. 1 de Praed. Sanct. cap. 8, et Enchirid. cap. 103). Secundo, potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum et non pro singulis generum, secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, Judaeos et Gentiles, parvos et magnos, non tamen omnes de singulis statibus. Tertio, secundum Damascenum (lib. 2 de orthod. Fid. cap. 29, non multum a fin.), intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum.

Ad cujus intellectum considerandum est quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum: quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quae est consequens consideratio ejus, e contrario se habet: sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis; sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere; unde potest dici quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suae justitiae. Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt: in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitivae virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivae est ordinatus ad res secundum quod in se ipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem *entis* et *veri*, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis: et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum, quod causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causae secundae, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens; quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere; et sic est de voluntate Dei, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VII.

Utrum voluntas Dei sit mutabilis. — (1, *dist.* 39, *qu.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et ad* 3 *et* 4; *et* 1 *cont.*, *cap.* 82, *et* 2, *cap.* 23, *fin.*, *et* 3, *cap.* 91 *et* 98, *fin*; *et Pot. qu.* 3, *art.* 7.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus Genes. 6, 7: *Poenitet me fecisse hominem.* Sed quaecumque poenitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Praeterea, Jerem. 18, 7, ex persona Domini dicitur: *Loquar adversus gentem et adversus regnum ut eradicem et destruam et disperdam illud; sed si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Praeterea, quidquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit; nam quandoque praecepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Praeterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est, art. 3, hujus quaest. Ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile; sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Num. 23, 19: *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mutetur.*

Concl. Substantia divina et ejus scientia cum sint invariabilia, voluntatem quoque ejus immutabilem esse necesse est.

Respondeo dicendum, quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel

circa dispositionem substantiae ipsius volentis (1). Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo (2) sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus; sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra, quaest. 9, art. 1, et quaest. 14, art. 15, quod tam substantia Dei, quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Dominis metaphorice intelligendum est secundum similitudinem nostram. Cum enim nos poenitet, destruimus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis; cum etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus poenituisse dicitur secundum similitudinem operationis, inquantum hominem, quem fecerat, per diluvium a facie terrae delevit.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causae mediae non adaequant virtutem causae primae, multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quae non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ed causas inferiores dicere poterat: Lazarus non resurget; respiciens vero ad causam primam divinam poterat dicere: Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel e converso. Sic ergo dicendum est, quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturae, vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum praedixit Ezechiae: *Dispone domui tuae, quia morieris, et non vives*, ut habetur Isaiae 38, 1; neque tamen ita evenit, quia ab aeterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quae immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius (Moral. 16, cap. 5, in princ.), quod *Deus immutat sententiam* (3), *non tamen mutat consilium*, scilicet voluntatis suae. Quod ergo dicit: *Poenitentiam agam et ego*, intelligitur metaphorice dictum; nam homines quando non implent quod comminati sunt, poenitere videntur.

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quod mutationem velit.

Ad quartum dicendum, quod, licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinae voluntatis, ut supra dictum est, art. 3, hujus quaest.

(1) Ita codd Alcan., Camer. Rom. et Tarrac., quibus concinunt Nicolai et Patav. edit. Rom., *voluntatis*.
(2) Cod. Alcan., *Uno modo, si de novo*, etc., et infra. *Alio modo, si de novo*, etc.
(3) *Immutat rem.*

ARTICULUS VIII.

Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. — (1-2, *quaest.* 10, *art.* 4; *et* 1 *cont.*, *cap.* 85, *et* 3, *cap.* 73, *usque* 78, *et* 79, *fin.; et* 1 *Periher. lect.* 14.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus (in Enchir. cap. 103): *Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est ut velit; quia necesse est fieri, si voluerit.*

2. Praeterea, omnis causa quae non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in 2 Physic. (text. 84). Sed voluntas Dei non potest impediri; dicit enim Apostolus ad Rom. 9, 19: *Voluntati enim ejus quis resistit*? Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Praeterea, illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatae a Deo comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem: cum haec conditionalis sit vera: *Si aliquid Deus vult, illud est*; omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

Sed contra, omnia bona quae fiunt, Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt; et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

Concl. Divina voluntas non omnibus sed quibusdam necessitatem imponit; quibus scilicet causas necessarias aptavit; contingentibus autem aptavit contingentes causas.

Respondeo dicendum, quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus.

Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis; quia ea quae producit per causas necessarias, sunt necessaria, ea vero quae producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. Primo quidem, quia effectus alicujus primae causae est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causae primae per defectum causae secundae: sicut virtus solis per defectum plantae impeditur. Nullus autem defectus causae secundae impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. Secundo, quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse praeter intentionem et voluntatem divinam; quod est inconveniens.

Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam divinae voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi, vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activae in semine contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quae pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quod Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam Deus necessario, quaedam con-

tingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt, quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniant. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo non absoluta, sed conditionalis: necesse est enim hanc conditionalem veram esse: si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult.

Ad tertium dicendum, quod posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

ARTICULUS IX.

Utrum voluntas Dei sit malorum. — (1, *dist.* 46, *art.* 4; *et* 1, *cont., cap.* 95, *et ib. cap.* 25, *fin.*; *et Pot. qu.* 1, *art.* 6; *et quol.* 5, *qu.* 2, *art.* 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est; dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. 96, circa princ.): *Quamvis ea quae mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solum sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est fieri.* Ergo Deus vult mala.

2. Praeterea, dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom.): *Erit malum ad omnis* (id est universi), *perfectionem conferens*; et Augustinus dicit in Ench. (cap. 10, in fin., et 11 in princ.): *Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis.* Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi, quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Praeterea, mala fieri et non fieri sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri, quia, cum mala quaedam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in l. 83 Qu., quaest. 2): *Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine praestantior. Multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente.* Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

Concl. Cum nil magis Deus velit quam bonitatem suam cui culpae malum oppositum est, et ex aliis bonis unum alio magis velit, culpae malum nullo modo vult; malum vero naturalis defectus ac poenae non nunquam ipsum velle non dedecet.

Respondeo dicendum, quod cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, qu. 5, art. 1, malum autem opponatur bono, impossibile est quod aliquid malum, inquantum hujusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum: et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formae; et generationem unius, quae est corruptio alterius. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis; similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpae. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui conjungitur malum magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum.

Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum; sicut volendo justitiam vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt quod, licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri; quia licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse vel fieri; quod ideo dicebant, quia ea quae in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum: quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur (1) mala esse vel fieri. Sed hoc non recte dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Praeter intentionem enim peccantis est quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut praeter intentionem tyrannorum fuit quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum: quia nihil judicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum, quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi, nisi per accidens, ut dictum est in solut. ad arg. praeced. Unde et hoc quod dicit Dionysius, quod *malum est ad universi perfectionem conferens*, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod, licet mala fieri et mala non fieri, contradictorie opponantur, tamen velle mala fieri et velle mala non fieri non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum.

(1) Ita omnes fere edit. Nicolai. *Dixit. Bonum est mala esse vel fieri.*

ARTICULUS X.

Utrum Deus habeat liberum arbitrium. — (2, *dist.* 25, *quaest.* 2, *art.* 1; *et* 1 *cont.*, *cap.* 88; *et Verit. qu.* 24, *art.* 4; *et Mal. quaest.* 16, *art.* 5, *corp.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus (in homilia de Filio prodigo et est epist. 146 ad Damasum, prop. fin.): *Solus Deus est in quem peccatum non cadit* nec cadere potest; *caetera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt* (sive suam flectere voluntatem).

2. Praeterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum et malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est, art. praec. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed contra est quod dicit Ambrosius (in l. 2, de Fide, cap. 3, parum a med.): *Spiritus sanctus dividit singulis prout vult, idest, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.*

Concl. Deus liberum arbitrium habet respectu aliorum a se, quae non necessario vult; respectu sui vero nullam libertatem habet, cum se necessario velit.

Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum; unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est, art. 3, hujus, quaest., respectu illorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod cum malum culpae dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult (ut supra ostensum est loc. proxime cit.), manifestum est quod impossibile est eum malum culpae velle; et tamen ad opposita se habet in quantum velle potest hoc esse vel non esse; sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere et non velle sedere.

ARTICULUS XI.

Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. — (2, *dist.* 45, *art. ult.*; *et Ver. quaest.* 13, *art.* 3.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinae scientiae. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinae voluntatis.

2. Praeterea, omne signum quod non concordat ei cujus est signum, est falsum. Si igitur signa quae assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinae voluntati, sunt falsa; si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed contra est quod voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia; quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur, psalm. 110, 2: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.* Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

Concl. Distinguitur in Deo voluntas signi a voluntate simpliciter, sive beneplaciti.

Respondeo dicendum, quod in Deo quaedam dicuntur proprie, et quaedam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet (quaest. 13, art. 3 praecipue). Cum autem aliquae passiones humanae in divinam praedicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus. Unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut apud nos irati puniri consueverunt; unde ipsa punitio est signum irae; et propter hoc ipsa punitio nomine irae significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur, sicut cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri. Unde praeceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. 6, 10: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.* Sed hoc distat inter voluntatem et iram; quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem; voluntas autem proprie de Deo dicitur; et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti; voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi; eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non est causa eorum quae fiunt, nisi per voluntatem; non enim quae scimus, facimus, nisi velimus; et ideo signum non attribuitur scientiae, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinae, non quia sunt signa quod Deus velit; sed quia ea quae in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinae voluntates dicuntur; sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira; sed punitio, eo ipso quod in nobis est signum irae, in Deo dicitur ira.

ARTICULUS XII.

Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa. — (1, *dist.* 45, *art.* 4; *et Verit. qu.* 23, *art.* 3.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa; scilicet *prohibitio, praeceptum, consilium, operatio* et *permissio.* Nam eadem quae nobis praecipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur; et eadem quae prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Praeterea, nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur Sapient. 11. Sed voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti. Ergo *operatio* sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Praeterea, *operatio* et *permissio* communiter ad omnes creaturas pertinent; quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed *praeceptum, consilium* et *prohibitio* pertinent

ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

4. Praeterea, malum pluribus modis contingit quam bonum, quia *bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam,* ut patet per Philosophum (in 2 Ethic. cap. 6, a med.), et per Dionysium (in 4 cap. de div. Nom. aliquantulum a med.). Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet *prohibitio*; respectu veri boni duo signa, scilicet *consilium* et *praeceptum.*

Concl. Quinque signis Divina dignoscitur voluntas; quae sunt prohibitio et permissio respectu mali; praeceptum, consilium et operatio respectu boni.

Respondeo dicendum, quod hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per se ipsum vel per alium. Per se ipsum quidem, in quantum facit aliquid vel directe, vel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur; et quantum ad hoc dicitur esse signum *operatio.* Indirecte autem, inquantum non impedit operationem; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in 8 Physic. (text. 52). Et quantum ad hoc dicitur signum *permissio.* Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum, vel necessaria inductione, quod fit praecipiendo quod quis vult, et prohibendo contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad *consilium.* Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinae, tamquam signa voluntatis. Quod enim *praeceptum, consilium* et *prohibitio* dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. 6, 10: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.* Quod autem *permissio* vel *operatio* dicantur Dei voluntas patet per Augustinum qui dicit (in Enchirid., cap. 95, in fin.): *Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo.* Vel potest dici quod *permissio* et *operatio* referantur ad praesens; *permissio* quidem ad malum, *operatio* vero ad bonum: ad futurum vero *prohibitio* respectu mali; respectu vero boni necessarii, *praeceptum*: respectu vero superabundantis boni, *consilium.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet circa eamdem rem aliquem diversimode declarare se aliquid velle; sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subjacere *praecepto* et *consilio* et *operationi* et *prohibitioni* vel *permissioni.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta; ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed *operatio* semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem *praeceptum,* vel *consilium*; tum quia haec est de praesenti, illud de futuro; tum quia haec per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis est domina sui actus; et ideo circa ipsam specialia quaedam signa divinae voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se. Sed aliae creaturae non agunt nisi motae ex operatione divina; et ideo circa alias non habent locum nisi *operatio* et *permissio.*

Ad quartum dicendum, quod omne malum culpae, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quod discordat a voluntate divina; et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio.* Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam: quia quaedam sunt sine quibus fruitionem divinae bonitatis consequi non possumus, et respectu horum est *praeceptum;* quaedam vero sunt quibus perfectius consequimur; et respectu horum est *consilium.* Vel dicendum quod *consilium* est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

QUAESTIO XX.

DE AMORE DEI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quae absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animae, ut gaudium, amor et hujusmodi; et habitus moralium virtutum, ut justitia, fortitudo, et hujusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei, secundo de justitia et misericordia ejus.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum in Deo sit amor; 2.° utrum amet omnia; 3.° utrum magis amet unum quam aliud; 4.° utrum meliora magis amet.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum amor sit in Deo. — (*Inf., quaest.* 82, *art.* 5, *ad* 1; *et* 3, *dist.* 32, *art.* 1, *ad* 1; *et* 1 *cont. cap.* 89, 90, 91 *et* 96, *et lib.* 4, *cap.* 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor autem est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Praeterea, amor, ira, tristitia et hujusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

3. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de div. Nominib.): *Amor est vis unitiva et concretiva.* Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4, 16: *Deus charitas est.*

Concl. Cum in Deo sit voluntas, in eo amorem ponere necesse est; causam nempe et radicem cujusque motus appetitivae virtutis.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cujuslibet appetitivae virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivae virtutis tendat in bonum et malum sicut in propria objecta; bonum autem principalius et per se sit objectum voluntatis et appetitus; malum autem secundario, et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono: oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, eis qui respiciunt malum, ut gaudium quam tristitiam, et amorem quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Rursus quod est communius, naturaliter est prius; unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quaedam vera.

Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione; sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium autem et spes de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum sive non habitum; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus; et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem; nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato; odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae: et similiter tristitiam, et caetera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem, quaest 19, art. 1, in Deo esse voluntatem: unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum, quod vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitiva; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari (ut dicitur in 3 de Anima, text. 57 et 58), ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo; unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali (ut Philosophus dicit lib. 2 de Partibus animalium, cap. 1; ut et lib. 3, cap. 4). Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur, et gaudium, et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt; non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus (in 7 Ethicor. cap. ult., ad fin.), quod *Deus una et simplici operatione gaudet;* et eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum, quod in passionibus sensitivi appetitus est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem, et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus; sicut in ira, ut dicitur in 1 de Anima, text. 15, 63 et 64, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi; formale vero appetitus vindictae. Sed rursus ex parte ejus quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio, sicut in desiderio, quod est boni non habiti, et in tristitia, quae est mali habiti; et eadem ratio est de ira, quae tristitiam supponit. Quaedam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil eorum Deo conveniat secundum illud quod materiale in eis (ut dictum est ad praec. arg.), illa quae imperfectionem important, etiam formaliter Deo convenire non possunt, nisi metaphorice propter similitudinem effectus, ut supra dictum est, quaest. 2, art. 2, ad 3, et quaest. praec., art. 2. Quae autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium; tamen sine passione, ut dictum est, in isto art. et quaest. praec. art. 2.

Ad tertium dicendum, quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi; et sic illud bonum quaerit sibi unire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo, sed absque compositione; quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est, quaest. 4, art. 1 et 3. In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi: et sic utitur eo tamquam se ipso, referens bonum ad illum sicut ad se ipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se ipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva absque compositione quae sit in Deo, inquantum aliis bona vult.

ARTICULUS II.

Utrum Deus omnia amet. — (1-2, *quaest.* 90, *art.* 1, *corp.*; *et* 3, *dist.* 32, *art.* 1 *et* 2; *et* 1 *cont.*, *cap.*, 91, *et* 3, *cap.* 150, *princ.*; *et Ver. quaest.* 27, *art.* 1, *corp.*; *et Virt. quaest.* 2, *art.* 7, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non omnia amet. Quia secundum Dionysium (4 cap. de div. Nom., part. 1, vers. fin., lect. 10), *amor amantem extra se ponit: et eum quodammodo in amatum transfert.* Inconveniens autem est dicere quod Deus extra se positus in alia tranferatur. Ergo inconveniens est dicere quod Deus alia a se amet.

2. Praeterea, amor Dei aeternus est. Sed ea quae sunt alia a Deo, non sunt ab aeterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in se ipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia a se ipso.

3. Praeterea, duplex est amor, scilicet concupiscentiae, et amicitiae; sed Deus creaturas irrationales non amat amore concupiscentiae, quia nullius extra se eget; nec etiam amore amicitiae, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per Philosophum (in 8 Ethicorum, cap. 2). Ergo Deus non omnia amat.

4. Praeterea, in psalm. 5, 7, dicitur: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 11, 25: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.*

Concl. Cum omnia existentia sint bona, et a Deo, ab illo amari credendum est; sed secus quam nos, quia rerum bonitate ad amorem impellimur; ipse vero cuncta diligit creando et infundendo illis bonitatem.

Respondeo dicendum, quo Deus omnia existentia amat; nam omnia existentia, in quantum sunt bona, sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra, qu. 19, art. 4, quod voluntas Dei est causa omnium rerum; et sic oportet quod in tantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed

e converso bonitas ejus, vel vera, vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod amans sic fit extra se, in amatum translatus, inquantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nomin., loco cit. in arg. 1): *Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa per abundantiam amativae bonitatis extra se ipsum fit ad omnia existentia providentiis* (1).

Ad secundum dicendum, quod, licet creaturae ab aeterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab aeterno in Deo fuerunt, ab aeterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit, sicut et nos per similitudines rerum quae in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas in quibus contingit esse redamationem et communicationem in operibus vitae, et quibus contingit bene evenire, vel male, secundum fortunam et felicitatem; sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturae autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum neque ad communicationem intellectualis et beatae vitae, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae, inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad se ipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturae quaedam, amat: sic enim et sunt, et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt; est hoc in eis a Deo non est; unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

ARTICULUS III.

Utrum Deus aequaliter diligat omnia. — (2, *dist.* 26, *art.* 2, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 19, *art.* 5, *quaest.* 1, *et dist.* 25, *art.* 4; *et* 1 *cont., cap.* 91.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus aequaliter diligat omnia. Dicitur enim Sapient. 6, 8: *Aequaliter est ei cura de omnibus.* Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo aequaliter amat omnia.

2. Praeterea, amor Dei est ejus essentia. Sed essentia Dei magis et minus non recipit. Ergo nec amor ejus; non igitur quaedam aliis magis amat.

3. Praeterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quaedam magis quam alia, neque magis velle. Ergo magis quaedam aliis diligit.

Sed contra est quod dicit Augustinus super Joann. (tract. 110, a med. aequivalenter): *Omnia diligit Deus quae fecit, et inter ea magis diligit creaturas rationales; et in illis eas amplius quae sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum suum.*

Concl. Ex parte actus voluntatis Deus aequaliter omnia amat, cum simplici et eodem modo se habente actu voluntatis amet; ex parte vero boni voliti ab ipso, non omnia aequaliter amat, sed uni majus bonum vult quam alii.

Respondeo dicendum, quod cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus; et sic Deus non magis quaedam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato; et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate; et hoc modo necesse est dicere quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, art. praec., non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur Deo aequaliter esse cura de omnibus, non quia aequalia bona sua cura omnibus dispenset, sed quia ex aequali sapientia et bonitate omnia administrat.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturae vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

Ad tertium dicendum, quod intelligere et velle significant solum actus, non autem in sua significatione includunt aliqua objecta ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle, sicut circa amorem dictum est, in corp. art.

ARTICULUS IV.

An Deus semper magis diligat meliora. — (3, *dist.* 32, *art.* 5, *quaest.* 1, 2, 3 *et* 4; *et* 4, *dist.* 31, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum, quia dicitur Rom. 8, 32: *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Praeterea, Angelus est melior homine; unde in psal. 8, 7, dicitur de homine: *Minuisti eum paulo minus ab Angelis.* Sed Deus plus dilexit hominem quam Angelum; dicitur enim Hebr. 2, 16: *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Praeterea, Petrus fuit melior Joanne, quia plus Christum diligebat; unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens: *Simon Joannis, diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Joannem quam Petrum; ut enim dicit Augustinus super illud Joann. 20: *Vidit discipulum quem diligebat Jesus* (tract. ult. in Joann., post. princ.), *Hoc ipso signo Joannes a caeteris discipulis discernitur; non quod solum eum sed quod plus eum caeteris diligebat.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

4. Praeterea, melior est innocens poenitente,

(1) Al., providentiis.

cum poenitentia sit secunda tabula post naufragium, ut dicit Hieronymus (cap. 3 in Isaiam super illud: *Peccatum suum ut Sodoma praedicaverunt*). Sed Deus plus diligit poenitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet; dicitur enim Luc. 15, 7: *Dico vobis quod majus gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent poenitentia.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora (1).

5. Praeterea, melior est justus praescitus quam peccator praedestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem praedestinatum, quia vult ei majus bonum, scilicet vitam aeternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed contra, *unumquodque diligit sibi simile*, ut patet per illud quod habetur Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit sibi simile.* Sed in tantum aliquid est melius, in quantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur a Deo.

Concl. Cum ex eo aliqua aliis meliora sint, quod eis majus bonum Deus vult, ipsum meliora magis diligere dicendum est.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, secundum praedicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim, art. 2 et 3 praec., quod Deum diligere magis aliquid nihil aliud est quam ei majus bonum velle, voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus; et sic ex hoc sunt aliqua meliora quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum; quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei nomen quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiae deperit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis; quinimo ex hoc factus est victor gloriosus: *Factus enim est principatus super humerum ejus*, ut dicitur Isa. 9, 6.

Ad secundum dicendum, quod naturam humanam assumptam a Dei verbo in persona Christi (secundum praedicta in arg. pr.) Deus plus amat quam omnes Angelos; et melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicae comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, aequalitas invenitur, cum eadem sit mensura hominis et Angeli, ut dicitur Apoc. 20: ita tamen quod quidam Angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam Angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturae, Angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat; sicut bonus pater familias aliquid pretiosius dat servo aegrotanti, quod non dat filio sano.

Ad tertium dicendum, quod haec dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus namque (tract. hic supra cit.), refert hoc ad mysterium, dicens quod vita activa, quae significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa quae significatur per Joannem; quia magis sentit praesentis vitae angustias, et aestuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa.

(1) Edit. Rom. et Patav. *meliorem*.

Quidam vero dicunt quod Petrus plus dilexit Christum in membris, et sic etiam a Christo plus fuit dilectus; unde ei Ecclesiam commendavit: Joannes vero plus dilexit Christum in se ipso, et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit Matrem. Alii vero dicunt quod incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis; et similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vitae aeternae. Sed Petrus dicitur plus dilexisse quantum ad quamdam promptitudinem, vel fervorem; Joannes vero plus dilectus quantum ad quaedam familiaritatis indicia quae Christus ei magis demonstrabat propter ejus juventutem et puritatem. Alii vero dicunt quod Christus plus dilexit Petrum quantum ad excellentius donum charitatis, Joannem vero plus, quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior et magis dilectus, sed Joannes secundum quid. Praesumptuosum tamen videtur hoc dijudicare, quia, ut dicitur Prov. 16, 2, *Spirituum ponderator est Dominus*, et non alius.

Ad quartum dicendum, quod poenitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive poenitentes, illi sunt meliores et magis dilecti qui plus habent de gratia; caeteris tamen paribus innocentia dignior est, et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de poenitente quam de innocente, quia plerumque poenitentes cautiores, humiliores, et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem (hom. 34 in Evang., aliquant. a princ.), quod *dux in praelio eum militem plus diligit qui post fugam conversus* (1) *fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit* (2). Vel alia ratione, quia aequale donum gratiae plus est comparatum poenitenti, qui meruit poenam, quam innocenti, qui non meruit; sicut centum marchae majus donum est, si dentur pauperi, quam si dentur regi.

Ad quintum dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo praedestinato peccatori dandum est ex divina voluntate majus bonum, melior est, licet secundum aliquod aliud tempus sit pejor: quia et secundum aliquod tempus non est nec bonus, neque malus (3).

QUAESTIO XXI.

DE JUSTITIA ET MISERICORDIA DEI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem divini amoris, de justitia et misericordia ejus agendum est; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum in Deo sit justitia; 2.° utrum justitia ejus veritas dici possit; 3°. utrum in Deo sit misericordia; 4.° utrum in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit justitia. — (*4, dist. 46, quaest. 1, art. 1, quaest. 1; et 1 cont., cap. 93.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperan-

(1) Gregorii textus, *reversus*.
(2) Ibid., *Terga praebuit, et nunquam aliquid fortiter gessit.*
(3) Addit Nicolai, *nempe cum natus adhuc non est.*

tiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec justitia.

2. Praeterea, quicumque facit omnia pro libito suae voluntatis, non secundum justitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus ad Ephes. 1, 11, *Deus operatur omnia secundum consilium suae voluntatis.* Non ergo ei justitia debet attribui.

3. Praeterea, actus justitiae est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit justitia.

4. Praeterea, quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sed hoc non competit justitiae, dicit enim Boetius in lib. de Heb. (cujus lib. titulus est: *An omne quod est, bonum sit,* circa fin.), quod *bonum, essentiam, justum vero actum respicit.* Ergo justitia non competit Deo.

Sed contra est quod dicitur in psal. 10, 8: *Justus Dominus, et justitiam dilexit.*

Concl. Cum omnia nostra ex Deo sint, nec quisquam quippiam dederit, pro quo sibi a Deo retribuatur, jure in ipso justitia commutativa non est, sed distributiva; quae singulis quod sibi ad sui complementum spectat, tribuere dicitur, ut inde universi ordo servetur.

Respondeo dicendum, quod duplex est species justitiae. Una quae consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis hujusmodi communicationibus, vel commutationibus; et haec dicitur a Philosopho (in 5 Ethic., cap. 4), justitia commutativa, vel directiva commutationum, sive communicationum. Et haec non competit Deo, quia, ut dicit Apostolus, Rom. 2, 35: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Alia quae consistit in distribuendo, et dicitur distributiva justitia, secundum quod aliquis gubernator vel dispensator, dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cujuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius (cap. 8 de div. Nom., non procul a fine lect. 4): *Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria secundum uniuscujusque existentium dignitatem, et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quaedam sunt circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram; et hujusmodi virtutes Deo attribui non possunt nisi secundum metaphoram, quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est, quaest. 19, art. 2, et quaest. 20, art. 1, neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto, ut dicit Philosophus (in 3 Ethic., cap. 10). Quaedam vero virtutes morales sunt circa operationes, ut puta circa donationes et sumptus, ut justitia, et liberalitas, et magnificentia; quae etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus (in 10 Ethic., cap. 8).

Ad secundum dicendum, quod cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex justitiae, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum voluntatem facit, juste facit; sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus: sed nos quidem secundum legem alicujus superioris; Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum, quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur, sicut est servus domini et non e converso; nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur.

Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae; et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae quod habeat id quod ad ipsum ordinatur; sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant; et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens (Proslogii cap. 10): *Cum punis malos, justum est quia illorum meritis* (1) *convenit; cum vero parcis malis, justum est, quia bonitati tuae condecens est.*

Ad quartum dicendum, quod, licet justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei: quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum: quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quod bonum comparatur ad justum sicut generale ad speciale.

ARTICULUS II.

Utrum justitia Dei sit veritas.
(4, dist. 46, quaest. 1, art. 1, quaest. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate; est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus (in dial. Verit. cap. 13); veritas autem est in intellectu, secundum Philosophum (in 6 Metaph., text. 8, et in 6 Ethic., cap. 2 et 6). Ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Praeterea, veritas secundum Philosophum (in 4 Ethic. c. 7), est quaedam alia virtus a justitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem justitiae.

Sed contra est quod in psal. 84, 11, dicitur:

(1) Al., *demeritis.*

Misericordia et veritas obviaverunt sibi, et ponitur ibi veritas pro justitia.

Concl. Justitia in Deo reperta convenienter veritas nominatur, secundum quam res intellectui conformantur.

Respondeo dicendum, quod veritas consistit in adaequatione intellectus et rei, sicut supra dictum est, quaest. 16, art. 1. Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura: e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit; ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quod res adaequantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera justa ad legem cui concordant. Justitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex ejus, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas justitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu; sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quaedam virtus, per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis, qualis est; et sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate justitiae dictum est, in corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum misericordia competat Deo. — (2-2, *quaest.* 30, *art.* 3, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 46, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 1; *et* 1 *cont.*, *cap.* 91.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiae, ut dicit Damascenus (lib. 2 de orth. Fid., cap. 17). Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Praeterea, misericordia est relaxatio justitiae. Sed Deus non potest praetermittere id quod ad justitiam suam pertinet; dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 13: *Si non credimus, ille fidelis permanet, se ipsum negare non potest.* Negaret autem se ipsum, ut dicit Glossa interl. ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 110, 4: *Miserator et misericors Dominus.*

Concl. Cum de aliorum miseria tristari minime Deo conveniat, sed magis eam repellere, misericordia non secundum passionis affectum, sed effectum, maxime ei convenire dicitur.

Respondeo dicendum, quod misericordia est Deo maxime attribuenda; tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria; et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam: et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra dictum est, quaest. 6, art. 4.

Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam; tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est, quaest. 6, art. 2 et 4. Sed inquantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est supra, art. 2, hujus quaest. Inquantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum vero perfectiones datae rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de misericordia quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum, quod Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo: tamen non contra justitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur; et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodam modo donat illud; unde Apostolus remissionem donationem vocat, Ephes. 4, 32: *Donate invicem, sicut et Christus vobis donavit.*

Ex quo patet quod misericordia non tollit justitiam, sed est quaedam justitiae plenitudo. Unde dicitur Jac. 2, 13, quod *misericordia superexaltat judicium.*

ARTICULUS IV.

Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia. — (4, *dist.* 46, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaestiunc.* 2; *et* 2 *cont.*, *cap.* 28; *et Ver. quaest.* 28, *art.* 1, *ad* 8; *et Pot. quaest.* 5, *art.* 4, *ad* 6; *et psal.* 24; *et ad Rom.* 15.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quaedam enim opera Dei attribuuntur misericordiae, ut justificatio impii; quaedam vero justitiae, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Jac. 2, 13: *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam.* Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

2. Praeterea, Apostolus ad Rom. 15, conversionem Judaeorum attribuit justitiae et veritati; conversionem autem gentium misericordiae. Ergo non in quolibet opere Dei est justitia et misericordia.

3. Praeterea, multi justi in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est injustum. Non ergo in omni opere Dei est justitia et misericordia.

4. Praeterea, justitiae est reddere debitum, misericordiae autem sublevare miseriam; et sic tam justitia quam misericordia aliquid praesupponit in suo opere. Sed creatio nihil praesupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

Sed contra est quo dicitur in psal. 25, 10: *Omnes viae Domini misericordia et veritas.*

Concl. Cum in cunctis Dei operibus quod sibi et creaturae debetur nullo prorsus modo a Deo praetermitti oporteat, et debitum omne in aliquid ex divina bonitate collatum reducatur, necesse est in quovis illius opere justitiam et misericordiam inveniri.

Respondeo dicendum, quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur, si tamen misericordia pro remotione cujuscumque defectus accipiatur: quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturae, quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur.

Hujus autem necessitatis ratio est, quia, cum debitum quod ex divina justitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturae, neutrum potest in aliquo opere Dei praetermitti. Non enim potest facere aliquid Deus quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit: in quo consistit ratio justitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam.

Opus autem divinae justitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea praeexistens, vel praeconsideratum. Et rursus si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat: quae est ultimus finis: utpote si dicamus, quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo; hominem vero esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus, cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda; et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod quaedam opera attribuuntur justitiae, et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum: et in justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena legitur Lucae 7, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa quoniam dilexit multum.*

Ad secundum dicendum, quod justitia et misericordia Dei apparet in conversione Judaeorum et gentium. Sed aliqua ratio justitiae apparet in conversione Judaeorum, quae non apparet in conversione gentium, sicut quod salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum, quod in hoc etiam quod justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia, inquantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorii (lib. 26 Moral., cap. 9): *Mala quae in hoc mundo nos premunt, ad Te nos ire compellunt.*

Ad quartum dicendum, quod licet creationi non praesupponatur aliquid in rerum natura, praesupponitur tamen aliquid in Dei cognitione; et secundum hoc etiam salvatur ibi ratio justitiae, inquantum res in esse producitur secundum quod convenit divinae sapientiae et bonitati; et salvatur quodam modo ratio misericordiae, inquantum res de non esse in esse mutatur.

QUAESTIO XXII.

DE PROVIDENTIA DEI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Consideratis autem his quae ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quae respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium, praedestinatio vero et reprobatio, et quae ad haec consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad aeternam salutem. Nam et post morales virtutes in scientia morali consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quaeruntur quatuor: 1.° utrum Deo conveniat providentia; 2.° utrum omnia divinae providentiae subsint; 3.° utrum divina providentia immediate sit de omnibus; 4.° utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum providentia Deo conveniat.
(3 *cont. cap.* 94; *et Ver. quaest.* 5, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod providentia Deo non conveniat. *Providentia* enim, secundum Tullium (lib. 2 de Invent. ante finem), *est pars prudentiae.* Prudentia autem, cum sit bene consiliativa secundum Philosophum (in 6 Ethic. cap. 5 et 8, in princ., et cap. 18, cir. fin.), Deo competere non potest, qui nullum dubium habet unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Praeterea, quidquid est in Deo, est aeternum. Sed providentia non est aliquid aeternum: est enim circa existentia, quae non sunt aeterna, secundum Damascenum (lib. 2. de Fid orth. cap. 29). Ergo providentia non est in Deo.

3. Praeterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed contra est quod dicitur Sap. 16, 3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.*

Concl. Cum in mente Divina praeexistant omnium rerum rationes, pro ut in finem (et praecipue ultimum) ordinantur, in eo providentiam esse necesse est, quae est ratio ordinis rerum in finem.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est, quaest. 6, art. 4. In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est, quaest. praeced. art. 4. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis

existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, ut ex superioribus patet, quaest. 19, art. 4, necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est; est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis et praesentibus intellectis, conjectamus de futuris providendis. Prudentiae autem proprium est secundum Philosophum (in 6 Ethic., cap. 12 circa med.), ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia, vel civitate, vel regno; secundum quem modum dicitur Matth. 24, 45: *Fidelis servus, et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam*; et secundum hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest (1). Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boetius (4 de Consol., pros. 6, paulo a princ.), dicit quod *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit*. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum (6 Ethic., cap. 9 et 10), *prudentia proprie est praeceptiva eorum de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte judicat*. Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud psalm. 168, 6: *Praeceptum posuit, et non praeteribit*. Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae et providentiae. Quamvis etiam dici possit quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. 1, 11: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*.

Ad secundum dicendum, quod ad providentiae curam duo pertinent: scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia: et dispositio et executio ordinis, quae dicitur gubernatio; quorum primum est aeternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum, quod providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis. Nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia praesupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 21, in med.). Et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinae simplicitatis, cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est, quaest. 19, art. 2 et 4.

(1) Ita cod. Alcan. cum plurimis editis. Al., *non potest*.

ARTICULUS II.

Utrum omnia sint subjecta divinae providentiae. — (Inf., quaest. 103, art. 5; et 1, dist. 39, quaest. 2, art. 2; et 3 cont., cap. 64, 94 et 111, et Ver. quaest. 5, art. 2, 3, 4, 5, 6, 7, et 8; et op. 2, cap. 126, 137, et 138, et opusc. 15, cap. 12, 13, 14 et 15.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint subjecta divinae providentiae. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum; et sic perit casus, et fortuna: quod est contra communem opinionem.

2. Praeterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse; aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens; aut non de omnibus curam habet.

3. Praeterea, quae ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt. Unde, secundum Philosophum (in 6 Ethic. cap. 4, 9, 10 et 11), *prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio*. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiae subduntur.

4. Praeterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiae alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud Eccli. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*; et specialiter mali, secundum illud psal. 80, 13: *Dimisi, illos secundum desideria cordis eorum*. Non igitur omnia divinae providentiae subsunt.

5. Praeterea, Apostolus, 1 Corinth. 9, 9, dicit quod *non est Deo cura de bobus*; et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinae providentiae.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 8, 1, de divina sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*.

Concl. Deus cum omnium sit prima causa, omnia etiam in particulari cognoscens; quaevis subjecta esse divinae providentiae, non tantum in universali sed etiam in singulari, necessarium est.

Respondeo dicendum, quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subjacere, corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species, sic enim incorruptibilia sunt; ex quorum persona dicitur Job 22, 14: *Nubes latibulum ejus, et circa cardines caeli perambulat, neque nostra considerat*. A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectus quem participant, in aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet: cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliqua

alia causa praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli ad Rom. 13, 1: *Quae a Deo sunt ordinata sunt.* Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, art. praec., necesse est omnia, inquantum participant esse, in tantum subdi divinae providentiae.

Similiter etiam supra ostensum est, q. 14, art. 6 et 11, quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est, loc. prox. cit. necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu causae particularis; sed respectu causae universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum: sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum, quod aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curae subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem, sed tamen sunt de intentione naturae universalis inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus (in Enchirid. cap. 11, in princ.): *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret etiam de malo.* Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinae providentiae subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad tertium dicendum, quod homo non est institutor naturae, sed utitur in operibus artis et virtutis ad suum usum rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt, ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturae. Et ex hac ratione videntur moti fuisse qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinae providentiae, attribuentes ipsum necessitati materiae, ut Democritus et alii naturales antiqui.

Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia; sed ostenditur quod non praeficitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quae aguntur tantum, quasi ab altero directae in finem, non autem se ipsa agunt quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt; unde signanter dicit: *In manu consilii sui.* Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentia Dei sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam, quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum; nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Rom. 8, 28. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpae, dicitur eos dimittere, non tamen ita quod totaliter ab ejus providentia excludantur, alioquin in nihilum deciderent nisi per ejus providentiam conservarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas de quibus consiliamur, divinae providentiae subtraxit.

Ad quintum dicendum, quod quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est q. 19, art. 10, speciali quodam modo subditur divinae providentiae, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium. Et quantum ad hoc curam Dei Apostolus a bobus removet; non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

ARTICULUS III.

Utrum Deus immediate omnibus provideat.— (*Inf. q.* 103, *art.* 6; *et* 2, *dist.* 11, *q.* 1, *art.* 1 *corp.*; *et* 3 *cont. cap.* 76, 77, 83 *et* 94; *et opusc.* 2, *cap.* 130 *et* 131, *et opusc.* 15, *cap.* 14.).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus regis pertinet quod habeat ministros quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

2. Praeterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum producere ad bonum. Quaelibet igitur causa agens est causa effectus providentiae. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causae secundae.

3. Praeterea, Augustinus dicit (in Ench. cap. 17), quod *melius est quaedam nescire quam scire*, ut vilia; et idem dicit Philosophus (in 12 Metaph. text. 51). Sed omne quod est melius, Deo est attri-

buendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorumdam vilium et minimorum.

Sed contra est quod dicitur Job 34, 13: *Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius (lib. 24 Mor., cap. 26, ante med.): *Mundum per se ipsum regit, quem per se ipsum condidit.*

Concl. Immediate Deus omnibus providet, quoad ordinis rationem; quoad executionem ordinis vero per aliqua media providet.

Respondeo dicendum, quod ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, quae gubernatio dicitur.

Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum; et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit.

Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundum hoc excluditur opinio Platonis (quam narrat Gregorius Nyssenus, lib. 8 de Providentia, cap. 3), triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium; et hanc attribuit diis qui circumeunt caelos, idest substantiis separatis, quae movent corpora caelestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat daemonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus (9 de Civitate Dei, cap. 1 et 2, et lib. 8, cap. 14).

Ad primum ergo dicendum, quod habere ministros executores suae providentiae pertinet ad dignitatem regis. Sed quod non habeat rationem eorum quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat in quibus est actus.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices hujus ordinis, ut ex supra dictis patet, quaest. 19, art. 5 et 8.

Ad tertium dicendum, quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul multa intelligere; et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

ARTICULUS IV.

Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat. — (*Sup., quaest.* 19, *art.* 8, *et* 1-2, *qu.* 10, *art.* 4, *et* 1, *dist.* 39, *quaest.* 2, *art.* 2; *et* 3 *cont. cap.* 69, 70, 71, 93 *et* 94; *et op.* 2, *cap.* 141 *et* 142, *et opusc.* 15, *cap.* 15.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quae jam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat (in 6 Metaph. text. 7). Sed providentia Dei, cum sit aeterna, praeexistit, et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

2. Praeterea, unusquisque provisor stabilit opus suum quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis tribuit.

3. Praeterea, Boetius dicit (4, de Cons., prosa 6, parum ante med.), quod *fatum ab immobilibus providentiae proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione astringit.* Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisis imponat.

Sed contra est quod dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nom., parum ante fin.), quod *corrumpere naturam non est divinae providentiae.* Hoc autem habet quorumdam rerum natura quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

Concl. Cum ad divinam providentiam propter universi perfectionem spectet quoscumque essendi gradus in ipso producere, non omnibus rebus a se provisis necessitatem imponit; sed quibusdam, quibus praeparavit causas necessarias.

Respondeo dicendum, quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt.

Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum, quod in hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario, sive contingenter.

Ad tertium dicendum, quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiae, quae non deficit a suo

effectu, neque a modo eveniendi, quem providit; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

QUAESTIO XXIII.

DE PRAEDESTINATIONE.

(*In octo articulos divisa.*)

Post considerationem divinae providentiae, agendum est de praedestinatione, et de libro vitae.

Et circa praedestinationem quaeruntur octo: 1.° utrum Deo conveniat praedestinatio; 2.° quid sit praedestinatio, et utrum ponat aliquid in praedestinato; 3.° utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum; 4.° de comparatione praedestinationis ad electionem, utrum scilicet praedestinati eligantur; 5.° utrum merita sint causa vel ratio praedestinationis vel reprobationis, aut electionis; 6.° de certitudine praedestinationis, utrum scilicet praedestinati infallibiliter salventur; 7.° utrum numerus praedestinatorum sit certus; 8.° utrum praedestinatio possit juvari precibus sanctorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines praedestinentur a Deo. — (1, *dist.* 60, *quaest.* 2, *art. unico*; *et* 3 *cont. cap. ult.*; *et Verit. quaest.* 6, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non praedestinentur a Deo. Dicit enim Damascenus (in 2 lib. orth. Fid., cap. 30, in princ.): *Oportet cognoscere quod omnia quidem praecognoscit Deus, non autem omnia praedeterminat. Praecognoscit enim ea quae in nobis sunt, non autem praedeterminat ea.* Sed merita et demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quae pertinent ad meritum vel demeritum non praedestinantur a Deo; et sic hominum praedestinatio tollitur.

2. Praeterea, omnes creaturae ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est, quaest. praeced. art. 1 et 2. Sed aliae creaturae non dicuntur praedestinari a Deo. Ergo nec homines.

3. Praeterea, Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed Angelis non competit praedestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; praedestinatio autem est propositum miserendi, ut dicit Augustinus (de Praedest. Sanct., cap. 17). Ergo homines non praedestinantur.

4. Praeterea, beneficia hominibus a Deo collata per Spiritum sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud Apostoli, 1 Cor. 2, 12: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Si ergo homines praedestinarentur a Deo; cum praedestinatio sit Dei beneficium, esset praedestinatis nota sua praedestinatio; quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Rom. 8, 30: *Quos praedestinavit, hos et vocavit.*

Concl. Praedestinantur homines a Deo, prout omnium ordinatio, ratioque transmissionis rationalis creaturae in ultimum finem in ipso praeexistit.

Respondeo dicendum, quod Deum conveniens est homines praedestinare. Omnia enim divinae providentiae subjacent, ut supra ostensum est, qu. praec., art. 4. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est, qu. pr. art. 1 et 2. Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem; et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit; quae est supra naturam cujuslibet creaturae, ut supra habitum est, quaest. 12, art. 4. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo; rationalis creatura quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo praeexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens, est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur; nam destinare est mittere.

Et sic patet quod praedestinatio, quantum ad objecta, est quaedam pars providentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus nominat praedeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quae sunt praedeterminatae ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: *Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem.* Unde praedestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum, quod creaturae irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanae naturae excedit. Unde non proprie dicuntur praedestinari, etsi aliquando abusive praedestinatio nominetur respectu cujuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum, quod praedestinari convenit Angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem. Nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum illo qui dealbatur fuerit niger, aut pallidus vel rubeus; et similiter nihil refert ad rationem praedestinationis, utrum aliquis praedestinetur in vitam aeternam a statu miseriae, vel non. Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est, quaest. 21, art. 3 et 4.

Ad quartum dicendum, quod, etiamsi aliquibus ex speciali privilegio sua praedestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus; quia sic illi qui non sunt praedestinati desperarent, et securitas in praedestinatis negligentiam pareret.

ARTICULUS II.

Utrum praedestinatio aliquid ponat in praedestinato. — (1, *dist.* 40, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 3, *dist.* 7, *qu.* 3, *art.* 1 *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod praedestinatio ponat aliquid in praedestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo praedestinatio actio est in Deo, oportet quod praedestinatio passio sit in praedestinatis.

2. Praeterea, Origenes dicit (super illud Rom. 1: *Qui praedestinatus est*, etc.): *Praedestinatio ejus est qui non est, sed destinatio ejus est qui est*; et Augustinus dicit (in lib. de Praedestinatione Sanctorum): *Quid est praedestinatio nisi destinatio alicujus existentis?* Ergo praedestinatio non est nisi alicujus existentis; et ita ponit aliquid in praedestinato.

3. Praeterea, praeparatio est aliquid in praeparato. Sed praedestinatio est *praeparatio beneficiorum Dei*, ut dicit Augustinus (in lib. 2 de Praedest. Sanctorum, cap. 14, aliquanto post princ.). Ergo praedestinatio est aliquid in praedestinatis.

4. Praeterea, temporale non ponitur in definitione aeterni. Sed gratia, quae est aliquid temporale, ponitur in definitione praedestinationis; nam praedestinatio dicitur esse praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro. Ergo praedestinatio non est aliquid aeternum: et ita oportet quod non sit in Deo, sed in praedestinatis; nam quidquid est in Deo, est aeternum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (ibid.), quod praedestinatio est *praescientia beneficiorum Dei*. Sed praescientia non est in praescitis, sed in praesciente. Ergo nec praedestinatio est in praedestinatis, sed in praedestinante.

Concl. Sicut providentia est ratio ordinis rerum in finem in mente provisoris existens, et non in rebus provisis; ita praedestinatio tantum in mente divina ponit rationem ordinis electorum.

Respondeo dicendum, quod praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante tantum. Dictum est enim quod praedestinatio est quaedam pars providentiae. Providentia autem non est in rebus provisis, sed est quaedam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est, qu. 22, art. 1.

Sed executio providentiae, quae gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis, active autem est in gubernante. Unde manifestum est quod praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens; executio autem hujus ordinis est passive quidem in praedestinatis, active autem est in Deo. Est autem executio praedestinationis vocatio, et magnificatio, secundum illud Apostoli Rom. 8, 30: *Quos praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et magnificavit.*

Ad primum ergo dicendum, quod actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio, non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est, quaest. 14, art. 4, et 18, art. 3 ad 1; et talis actio est praedestinatio. Unde praedestinatio non ponit aliquid in praedestinatis, sed executio ejus quae transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum, quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum; et sic destinatio non est nisi ejus quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur in 2 Mach. 6, 20, quod *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitae amorem.* Et sic destinatio potest esse ejus quod non est. Tamen praedestinatio ratione antecessionis quam importat, potest esse ejus quod non est, qualitercumque ejus destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum, quod duplex est praeparatio. Quaedam patientis, ut patiatur; et haec praeparatio est in praeparato. Quaedam alia est agentis, ut agat, et haec est in agente; et talis praeparatio est praedestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se praeparare ad agendum, inquantum praeconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab aeterno praeparavit praedestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum, quod gratia non ponitur in definitione praedestinationis, quasi aliquid existens de essentia ejus, sed inquantum praedestinatio importat respectum ad gratiam, ut causae ad effectum, et actus ad objectum. Unde non sequitur quod praedestinatio sit aliquid temporale.

ARTICULUS III.

Utrum Deus aliquem hominem reprobet. — (*1, dist. 40, qu. 4, art. 1 et 2; et 3, cont., cap. ult.; et Rom. 9, lect. 2, fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sapientiae 11, 25: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Praeterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut praedestinatio ad praedestinatos. Sed praedestinatio est causa salutis praedestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum; dicitur enim Oseae 13, 9: *Perditio tua Israel, ex te est; tantummodo ex me auxilium tuum.* Non ergo Deus aliquem reprobat.

3. Praeterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat; dicitur enim Eccles. 7, 14: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit.* Ergo non esset hominibus imputandum, quod pereunt. Hoc autem est falsum; non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed contra est quod dicitur Malach. 1, 2: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui.*

Concl. Cum ad Divinam providentiam pertineat aliquos permittere a vita aeterna deficere, ad eam pertinet etiam aliquos consequenter reprobare.

Respondeo dicendum, quod Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra, art. 1, hujus quaest., quod praedestinatio est pars providentiae. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quae providentiae subduntur, ut supra dictum est, qu. 22, art. 2. Unde cum per divinam providentiam homines in vitam aeternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine deficere; et hoc dicitur reprobare.

Sic igitur, sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem, ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est, quaest. praeced. art. 1, (et ex Augustino, lib. 1 ad Simplicianum, quaest. 3). Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in

culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum; non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum, quod aliter se habet reprobatio in causando quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa et ejus quod expectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae, et ejus quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa ejus quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum Prophetae, scilicet: *Perditio tua, Israel, ex te.*

Ad tertium dicendum, quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est, qu. 19, art. 3, quod praedestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quae non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit. Unde et merito ei imputatur in culpam.

ARTICULUS IV.

Utrum praedestinati eligantur a Deo. — (*Inf., qu. 24, art. 1, corp.; et 1, dist. 41, art. 1, et 2; et Ver. qu. 6, art. 1, corp.; et 9, Rom., lect. 2, cont. 3.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praedestinati non eligantur a Deo. Dicit enim Dionysius (4 cap. de divin. Nom. circa princ., lect. 1), quod sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur praecipue aliquibus secundum participationem gratiae et gloriae. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat; quod ad praedestinationem pertinet.

2. Praeterea, electio est eorum quae sunt. Sed praedestinatio ab aeterno est etiam eorum quae non sunt. Ergo praedestinantur aliqui absque electione.

3. Praeterea, electio quamdam discretionem importat. Sed *Deus vult omnes homines salvos fieri,* ut dicitur 1 Timoth. 2, 4. Ergo praedestinatio, quae praeordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 4: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

Concl. Omnes a Deo praedestinati sunt electi et dilecti: cum praedestinatio electionem, et electio dilectionem sequatur.

Respondeo dicendum, quod praedestinatio secundum rationem praesupponit electionem, et electio dilectionem. Cujus ratio est, quia praedestinatio, ut dictum est, artic. 1, hujus qu., est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens praeceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est, qu. 22, art. 2. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem nisi praeexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam praesupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem; ad quod pertinet electio, et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis aeternae; nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est, qu. 20, art. 2 et 3. Electio autem in quantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobat, ut supra dictum est, art. 3, hujus qu. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono praeexistente incitamur ad diligendum; et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem praecedit in nobis; in Deo autem est e converso; nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni secundum rationem, et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti.

Ad primum ergo dicendum, quod si consideretur communicatio bonitatis divinae in communi, absque electione bonitatem suam communicat, in quantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est, quaest. 6, art. 4. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni non absque electione tribuit, quia quaedam bona dat aliquibus quae non dat aliis. Et sic in collatione gratiae et gloriae attenditur electio.

Ad secundum dicendum, quod quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re praeexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quae sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est, in corp. art., et qu. 20, art. 2. Et ideo, sicut dicit Augustinus (serm. 11 de Verb. Apost., aliquant. a princ.), *eligantur a Deo qui non sunt; neque tamen errat qui eligit.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 19, art. 6, Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid; non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

ARTICULUS V.

Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis. — (*1, dist. 41, art. 3; et 3 cont. cap. ult.; et Ver. qu. 6, art. 2; et Joan. 15, lect. 5; et Rom. 1, lect. 3, et cap. 8, lect. 6, et cap. 9, lect. 3; et Eph. 7, lect. 18.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis. Dicit enim Apostolus Rom. 8, 30: *Quos praescivit hos et praedestinavit*; et Glossa Ambrosii (super illud Rom. 9: *Miserebor cui miserebor*, etc.) dicit: *Misericordiam illi dabo quem praescio toto corde reversurum ad me.* Ergo videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

2. Praeterea, praedestinatio divina includit divinam voluntatem, quae irrationabilis esse non potest, cum praedestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit (lib. 2 de Praedest. Sanct., cap. 17). Sed nulla alia ratio potest esse praedestinationis, nisi praescientia meritorum. Ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

3. Praeterea, *non est iniquitas apud Deum,* ut

dicitur Rom. 9, 14. Iniquum autem esse videtur ut aequalibus inaequalia dentur; omnes autem homines sunt aequales et secundum naturam, et secundum peccatum originale; attenditur autem in eis inaequalitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inaequalia praeparat Deus hominibus praedestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum praescientiam.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Titum 3, 5: *Non ex operibus justitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Sicut autem salvos nos fecit, ita praedestinavit nos salvos fieri. Non ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

Concl. Praedestinatio cum sit aeterna, nullam ex parte actus praedestinantis causam habet, sed ex parte effectus: ita enim nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam alterius, ut meritum et praemium, gratia et gloria; totus tamen praedestinationis effectus nullam causam habet praeter divinam bonitatem.

Respondeo dicendum, quod, cum praedestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est, art. praec., sic inquirenda est ratio praedestinationis, sicut inquiritur ratio divinae voluntatis. Dictum est autem supra, qu. 19, art. 5, quod non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis ex parte actus praedestinantis; sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinavit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidem qui dixerunt quod effectus praedestinationis praeordinatur alicui propter merita praeexistentia in alia vita; et haec fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus, Rom., 9, 11, dicens: *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori.*

Fuerunt ergo alii qui dixerunt quod merita praeexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus praedestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quod initium bene faciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo. Et sic ex hoc contingit quod alicui datur praedestinationis effectus, et non alteri; quia unus initium dedit se praeparando, et non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus 2 Cor. 3, 5, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquod in nobis initium existat quod sit ratio effectus praedestinationis.

Unde fuerunt alii qui dixerunt quod merita sequentia praedestinationis effectum sunt ratio praedestinationis, ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et praeordinavit se ei daturum, quia praescivit eum bene usurum gratia: sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiae, est praedestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est, qu. 19, art. 5. Unde et id quod est per liberum arbitrium est ex praedestinatione.

Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari: et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius: posteriorem quidem prioris secundum rationem causae finalis: priorem vero posterioris secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae: sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi, et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra, quia quicquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren. ult. 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo praedestinatio ex parte effectus pro ratione divinam bonitatem (1), ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum, quod usus gratiae praescitus non est ratio collationis gratiae nisi secundum rationem causae finalis, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod praedestinatio habet rationem ex parte effectus in communi ipsam divinam bonitatem; in particulari autem unus effectus est ratio alterius, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus, propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur, ut supra dictum est, quaest. 22, art. 2 (et colligitur ex Aug., lib. 1 ad Simplician., quaest. 11, et de Bono persever. lib. 2, cap. 8). Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiae puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus ad Rom. 9, 22: dicens: *Volens Deus osten-*

(1) Ita cod. Alcan. Camer. et Rom. edit. *voluntatem.*

dere iram, id est, vindictam justitiae, *et notam facere potentiam suam, sustinuit*, idest permisit, *in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam*; et 2 Timoth. 2, 20, dicit: *In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia: et quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam.* Sed quare hos eligit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit (super Joan. tract. 26, non rem. a pr.): *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.* Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, et alia sub forma terrae a Deo in principio condita, ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus; sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate; sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat. Hoc enim esset contra justitiae rationem, si praedestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque praejudicio justitiae. Et hoc est quod dicit paterfamilias, Matth. 20, 15: *Tolle quod tuum est, et vade*; *an non licet mihi quod volo facere?*

ARTICULUS VI.

Utrum praedestinatio sit certa. — (*1, dist.* 40, *quaest.* 3, *art. unic.*; *et* 5 *quol., qu.* 1, *art.* 2, *et* 11 *quol., art.* 3, *et quol.* 12, *quaest.* 3, *art.* 4; *et Ver. qu.* 6, *art.* 3, *et* 5; *et ad Heb.* 12, *lect.* 4, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod praedestinatio non sit certa. Quia super illud Apocal. 3, 11: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam,* dicit Augustinus (lib. de Correpl. et Gr. cap. 13), quod *alius non est accepturus, nisi iste perdiderit.* Potest ergo et acquiri et perdi corona quae est praedestinationis effectus. Non est igitur praedestinatio certa.

2. Praeterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem praedestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi: hoc autem posito, sequitur praedestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile: non ergo est praedestinatio certa.

3. Praeterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non praedestinare quem praedestinavit. Ergo nunc potest non praedestinare; ergo praedestinatio non est certa.

Sed contra est quod super illud Rom. 8: *Quos praescivit, hos et praedestinavit*, etc., dicit Glossa ex Augustino (lib. 2 de Dono persev. c. 14, parum a princ.): *Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, qua* (1) *certissime liberantur quicumque liberantur.*

(1) Augustinus, *quibus.*

Concl. Praedestinatio non ita certa est quod praedestinatis necessitatem imponat: sed sicut stante infallibili providentiae ordine multa contingenter eveniunt, ita certus est praedestinationis ordo; quod juxta arbitrii libertatem praedestinationis effectus contingenter eveniunt.

Respondeo dicendum, quod praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectuum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra, art. 1, hujus quaest., quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt: sed quaedam contingenter eveniunt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra ostensum est, quaest. 22, art. 4. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus.

Ad hoc etiam consideranda sunt quae supra dicta sunt (quaest. 14, art. 13, et quaest. 19, art. 4) de divina scientia et de divina voluntate, quae contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum, quod corona dicitur esse alicujus dupliciter. Uno modo ex praedestinatione divina; et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiae. Quod enim meremur, quodam modo nostrum est; et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco ejus subrogatur; non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Job 34, 24: *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Judaeorum Gentiles. Substitutus autem in statum gratiae etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quae alius fecit in aeterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis.

Ad secundum dicendum, quod licet sit possibile eum qui est praedestinatus mori in peccato mortali secundum se consideratum, tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum esse praedestinatum. Unde non sequitur quod praedestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum, quod cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est, art. 4, hujus quaest., quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo.

ARTICULUS VII.

Utrum numerus praedestinatorum sit certus. — (1, *dist.* 40, *qu.* 3, *art. un.*; *et Verit. quaest.* 6, *art.* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod numerus praedestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed

numero praedestinatorum potest fieri additio, ut videtur; dicitur enim Deuteron. 1, 11: *Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia*; Glossa (ordinaria): *Definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus*. Ergo numerus praedestinatorum non est certus.

2. Praeterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio Deus homines praeordinat ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum praeordinatus a Deo.

3. Praeterea operatio Dei est perfectior quam operatio naturae. Sed in operibus naturae bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi; cujus contrarium ostenditur Matth. 7, 13, ubi dicitur: *Lata et spatiosa est via quae ducit ad perditionem; et multi sunt qui intrant per eam. Angusta est porta et arcta via quae ducit ad vitam; et pauci sunt qui inveniunt eam*. Non ergo est praeordinatus a Deo numerus salvandorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratia, cap. 23: *Certus est praedestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui*.

Concl. Numerus praedestinatorum soli Deus certus est, non solum formaliter, sed materialiter; non solum ut cognitus, sed ut electus et praedefinitus; non sic autem certus est numerus reproborum.

Respondeo dicendum, quod numerus praedestinatorum est certus.

Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut puta, si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem praedestinationis de qua jam diximus, art. praec.

Et ideo oportet dicere quod numerus praedestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est quod numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae et arenae maris); sed ratione electionis et definitionis cujusdam.

Ad cujus evidentiam est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito, qu. 7, art. 2 et 3, apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus quae per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, inquantum sunt necessaria propter aliud; sicut aedificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis, vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universitatis, quae est ejus effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum vel aliquorum hujusmodi est per se praeordinatus a Deo. Sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, in quantum hujusmodi, incorruptibiles sunt, et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis praefinitionis.

Non sic autem omnino est de numero reproborum, qui videntur esse praeordinati a Deo in bonum electorum, quibus *omnia cooperantur in bonum*, ad Rom. 8, 28.

De numero autem omnium praedestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam vero, quot tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, et insuper tot quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus*, ut habet Collecta pro vivis et defunctis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Deuteron. est intelligendum de illis qui sunt praenotati a Deo respectu praesentis justitiae. Horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus praedestinatorum.

Ad secundum dicendum, quod ratio quantitatis alicujus partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot praedestinavit ex proportione partium principalium ad bonum universi.

Ad tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturae accidit ut in pluribus, et deficit ab hoc bono ut in paucioribus (1); sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus et deficit ad hoc bono ut in pluribus: sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae; pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur: sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturae, et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae.

(1) Ita cod. Alcan., cui consonant edit. Rom. et Patav. ut Theol. Duaceni et Lovan, ac Nicolai: *Et deficit ut in paucioribus*.

ARTICULUS VIII.

Utrum praedestinatio possit juvari precibus sanctorum. — (1, *dist.* 41, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 17, *art.* 3, *et* 4, *dist.* 45, *qu.* 3, *art.* 3, *et* 5; *et Ver. qu.* 6, *art.* 6.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod praedestinatio non possit juvari precibus sanctorum. Nullum enim aeternum praeceditur (1) ab aliquo temporali; et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quod aliquod aeternum sit. Sed praedestinatio est aeterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt juvare ad hoc quod aliquis praedestinetur. Non ergo praedestinatio juvatur precibus sanctorum.

2. Praeterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo praedestinanti: unde dicitur Rom. 11, 34: *Quis adjuvit Spiritum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit?* Ergo praedestinatio non juvatur precibus sanctorum.

3. Praeterea, ejusdem est adjuvari et impediri. Sed praedestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo juvari.

Sed contra est quod dicitur Gen. 25, 21, quod *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccae.* Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui praedestinatus fuit. Non autem fuisset impleta praedestinatio, si natus non fuisset. Ergo praedestinatio juvatur precibus sanctorum.

Concl. Praedestinatio quoad ipsam praeordinationem nullo juvari potest; quo vero ad effectum juvari sanctorum precibus potest, ac multis aliis operibus.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversi errores fuerunt.

Quidam enim, attendentes certitudinem divinae praedestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem aeternam consequendam; quia his factis vel non factis praedestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacrae Scripturae exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera.

Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur divina praedestinatio; et haec dicitur fuisse opinio Aegyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacrae Scripturae; dicitur enim 1 Reg. 15, 29: *Porro triumphator Israel non parcet neque poenitudine flectetur*; et Roman. 11, 29, dicitur quod *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio.*

Et ideo aliter dicendum, quod in praedestinatione duo sunt consideranda; scilicet ipsa praeordinatio divina, et effectus ejus. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio juvatur precibus sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit quod aliquis praedestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum dicitur praedestinatio juvari precibus sanctorum et aliis bonis operibus, quia Providentia, cujus praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas; sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subjaceat Providentiae. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent: ita praedestinatur a Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae vel aliorum vel alia bona vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquid salutem non consequitur. Unde praedestinatis conandum est ad bene operandum et orandum; quia per hujusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2 Petr. 1, 10: *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit, quod praedestinatio non juvatur precibus sanctorum quantum ad ipsam praeordinationem.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter: uno modo inquantum ab eo accipit virtutem, et sic adjuvari infirmi est; unde Deo non competit; et sic intelligitur illud: *Quis adjuvit Spiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum; et hoc modo Deus adjuvatur per nos, inquantum exequimur (1) suam ordinationem, secundum illud 1 ad Corinth. 3, 9: *Dei enim adjutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinae virtutis, sed quia utitur causis mediis ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum, quod secundae causae non possunt egredi ordinem causae primae universalis, (ut supra dictum est, quaest. 19, art. 6), sed ipsum exequuntur; et ideo praedestinatio per creaturas potest adjuvari sed non impediri.

(1) Ita cod. Alcan.: editi, *impeditur.*

QUAESTIO XXIV.

DE LIBRO VITAE.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de libro vitae; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° quid sit liber vitae; 2.° cujus vitae sit liber; 3.° utrum aliquis possit deleri de libro vitae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio. — (1, *dist.* 40, *qu.* 1, *art.* 2, *ad* 5, *et* 3, *dist.* 31, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 2 *per totum, et qu.* 1, *ad* 1; *et Ver. qu.* 7, *art.* 4; *et psalm.* 39; *et Phil.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitae non sit idem quod praedestinatio. Dicitur enim Eccli. 24, 32: *Haec omnia liber vitae*; Glossa interlinearis: *Id est, novum et Vetus Testamentum.* Hoc autem non est praedestinatio. Ergo liber vitae non est idem quod praedestinatio.

2. Praeterea, Augustinus (in lib. 20 de Civit. Dei, cap. 14, a med.), ait quod *liber vitae est quaedam vis divina qua fiet ut cuicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur.* Sed vis divina non videtur pertinere ad praedestinationem, sed magis ad attributum potentiae. Ergo liber vitae non est idem quod praedestinatio.

3. Praeterea, praedestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitae esset praedestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitae.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai, *exequitur.*

Sed contra est quod dicitur in Glossa ordinaria (et sumitur ex Cassiodoro, super illud psalm. 68, *Deleantur de libro viventium*): *Liber iste est notitia Dei, qua praedestinavit ad vitam quos praescivit.*

Concl. Liber vitae in Deo metaphorice dictus, est firma notitia significativa praedestinatorum.

Respondeo dicendum, quod liber vitae in Deo dicitur metaphorice secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro, utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti. Patet autem ex praemissis, art. 4, quaest. praec., quod omnes praedestinati eliguntur a Deo ad habendum vitam aeternam. Ipsa ergo praedestinatorum conscriptio dicitur liber vitae. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Proverb. 3, 3: *Ne obliviscaris legis meae, et praecepta mea cor tuum custodiat*; et post pauca sequitur: *Describe illa in tabulis cordis tui*. Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriae. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae; nam sicut scriptura libri est signum eorum quae fienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam aeternam, secundum illud 2 Timoth. 2, 19: *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: Novit Dominus qui sunt ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod liber vitae potest dici dupliciter. Uno modo conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam: et sic loquimur nunc de libro vitae. Alio modo potest dici liber vitae conscriptio eorum quae ducunt in vitam; et hoc dupliciter; vel sicut agendorum, et sic novum et vetus Testamentum dicitur liber vitae; vel sicut jam factorum, et sic illa vis divina qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitae; sicut etiam liber militiae potest dici vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut praedestinationi liber vitae.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem differt liber vitae a praedestinatione; importat enim notitiam praedestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet (in arg. *Sed contra*).

ARTICULUS II.

Utrum liber vitae sit solum respectu vitae gloriae praedestinatorum. — (*Ver. quaest.* 7, *art.* 5, 6 *et* 7; *et* 3, *dist.* 31, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaestiunc.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitae non sit solum respectu vitae gloriae praedestinatorum. Liber enim vitae est notitia vitae. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitae praecipue dicitur respectu vitae divinae, et non solum respectu vitae praedestinatorum.

2. Praeterea, sicut vita gloriae est a Deo, ita vita naturae. Si igitur notitia vitae gloriae dicitur liber vitae, etiam notitia vitae naturae dicetur liber vitae.

3. Praeterea, aliqui eliguntur ad gratiam qui non eliguntur ad vitam gloriae, ut patet per id quod dicitur Joan. 6, 71: *Nonne ego duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est?* Sed liber vitae est conscriptio electionis divinae, ut dictum est, art. pr. Ergo etiam est respectu vitae gratiae.

Sed contra est quod liber vitae est notitia praedestinationis, ut dictum est (ibid.). Sed praedestinatio non respicit vitam gratiae, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; non enim sunt praedestinati qui habent gratiam, et deficiunt a gloria. Liber igitur vitae non dicitur nisi respectu gloriae.

Concl. Liber vitae proprie vitam gloriae respicit, cum in eo conscripti sint qui a Deo eliguntur.

Respondeo dicendum, quod liber vitae, ut dictum est (ibid.), importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum ad id quod eligitur aliquis, habet rationem finis. Non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet: hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriae, ut supra dictum est, quaest. 23, art. 1. Unde proprie liber vitae respicit vitam gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod vita divina etiam prout est gloriosa (1), est Deo naturalis; unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque liber vitae; non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quae consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum: respectu enim vitae naturalis non est electio, neque liber vitae.

Ad tertium dicendum, quod vita gratiae non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem. Unde ad vitam gratiae non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiae ordinatur ad gloriam. Et propter hoc illi qui habent gratiam et excidunt a gloria non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid; et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitae, sed secundum quid, prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam aeternam secundum participationem gratiae.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis deleatur de libro vitae. — (1, *dist.* 31, *quaest.* 1, *art.* 1, *et dist.* 36, *quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 5, *et quaest.* 3; *et Philipp.* 4, *lect.* 1; *et Hebr.* 12, *lect.* 4, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullus deleatur de libro vitae. Dicit enim Augustinus (in 20 de Civ. Dei, cap. 15, in fine), quod *praescientia Dei quae non potest falli, liber vitae est.* Sed a praescientia Dei non potest aliquid subtrahi,

(1) Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolai; edit. Rom. et Patavin., *vita gloriosa*.

similiter neque a praedestinatione. Ergo nec de libro vitae potest aliquid (1) deleri.

2. Praeterea, quicquid est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed liber vitae est quid aeternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

3. Praeterea, deletio scripturae opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitae. Ergo neque inde deleri potest.

Sed contra est quod dicitur in psalmo 68, 29: *Deleantur de libro viventium.*

Concl. Cum liber vitae conscriptio sit ordinatorum ad vitam aeternam ex praedestinatione et praesenti gratia, deleri aliquos de libro vitae non solum secundum hominum opinionem, sed secundum rei veritatem, asserendum est.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod de libro vitae nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit; et secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitae, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos propter praesentem justitiam quam in eis vident; sed quando apparet vel in hoc saeculo vel in futuro, quod ab hac justitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossa ordinaria deletio talis, super illud ps. 68: *Deleantur de libro viventium.*

Sed quia non deleri de libro vitae ponitur inter praemia justorum, secundum illud Apoc. 3, 5: *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitae* (quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione) potest dici quod deleri vel non deleri de libro vitae, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitae conscriptio ordinatorum in vitam aeternam, ad quam ordinatur aliquis ex duobus, scilicet ex praedestinatione divina, et haec ordinatio nunquam deficit; et ex gratia. Quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita aeterna; et haec ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam aeternam, a qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam ex praedestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitae, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam in seipsa; et isti nunquam delentur de libro vitae. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam non ex praedestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitae non simpliciter, sed secundum quid; quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam non in seipsa, sed in sua causa; et tales possunt deleri de libro vitae; ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid praesciat, postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam aeternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod deletio, ut dictum est, in corp. art., non refertur ad librum vitae ex parte praescientiae, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte praescitorum, quae sunt mutabilia.

Ad secundum dicendum, quod licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt; et ad hoc pertinet deletio libri vitae.

(1. Nicolai, aliquis.

Ad tertium dicendum, quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitae, potest dici quod ibi scribatur de novo vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam aeternam per gratiam; quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

QUAESTIO XXV.

DE DIVINA POTENTIA.

(*In sex articulos divisa.*)

Post considerationem divinae praescientiae et voluntatis, et eorum quae ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum in Deo sit potentia; 2.° utrum ejus potentia sit infinita; 3.° utrum sit omnipotens; 4.° utrum possit facere quod ea quae sunt praeterita, non fuerint; 5.° utrum Deus possit facere quae non facit, vel praetermittere quae facit; 6.° utrum quae facit, possit facere meliora.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit potentia. — (1, *dist.* 42, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 1 *cont. c.* 16, *et* 2, *cap.* 7, 8, 9 *et* 10; *et Pot. quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia secundum se considerata est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

2. Praeterea, secundum Philosophum (in 9 Metaphys. text. 19), *qualibet potentia melior est ejus actus*; nam forma est melior quam materia, et actio quam potentia activa; est enim finis ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quidquid est in Deo est Deus, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 3. Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Praeterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cum in Deo nullum sit accidens; essentiae autem divinae non est aliquod principium. Ergo ratio potentiae Deo non convenit.

4. Praeterea, supra ostensum est (quaest. 14, art. 8, et quaest. 19, art. 4), quod scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

Sed contra est quod dicitur in ps. 88, 9: *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

Concl. Cum Deus sit maxime in actu ac simpliciter perfectus, maxime ei convenit esse principium activum ac potentia activa, non autem passiva.

Respondeo dicendum, quod duplex est potentia: scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo, et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra, quaest. 2, art. 3, et quaest. 4, art. 1 et 2, quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maxime ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio

autem activi principii convenit potentiae activae; nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit (5 Metaph. text 17). Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundum quod est in actu; potentia vero passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur, secundum quod est in potentia. Unde haec potentia excluditur a Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quae est divina essentia; nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc quod est principium effectus.

Ad quartum dicendum, quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem (1), sed solum secundum rationem, inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quae tria Deo secundum idem conveniunt.

Vel dicendum (2) quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. Unde consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa praecedit operationem et effectum.

ARTICULUS II.

Utrum potentia Dei sit infinita. — (1, *dist.* 43, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 4 *cont.*, *cap.* 44, *et* 65; *et Pot. quaest.* 1, *art.* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 19, *et opusc.* 9, *cap.* 4; *et* 12 *Metaph.*, *lect.* 6, *in fine.*) .

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum (in 3 Physic. text. 63, 64 et 65). Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Praeterea, omnis potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum, quod est impossibile.

3. Praeterea, Philosophus probat (in 8 Physicorum text. 79), quod si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus, secundum Augustinum (8 super Genesim ad litteram, cap. 20, 22 et 23). Non ergo est ejus potentia infinita.

Sed contra est quod dicit Hilarius (8 de Trin., non procul a med.), et Damascenus (lib. 1, cap. 18), quod *Deus est immensae virtutis* (1), *vivens, et potens.* Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

Concl. Cum esse Dei sit infinitum, ejus potentia activa est infinita.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. praec., secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est: esse autem ejus est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens, ut patet per haec quae supra dicta sunt, qu. 7, art. 1, cum de infinitate divinae essentiae ageretur. Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo; sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet majorem potentiam ad calefaciendum: et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita (sicut supra ostensum est, loco proxime citato), sequitur quod ejus potentia sit infinita.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiae non terminatae per formam, cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est, loc. cit., et per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quod sit imperfecta.

Ad secundum dicendum, quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu; potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem, sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione; sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 5, et qu. 4, art. 3. Unde relinquitur quod effectus ejus semper est minor quam potentia ejus. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc quod producat effectum infinitum. Et tamen etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra; quia frustra est quod ordinatur ad finem quem non attingit; potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus (in 8 Physicorum, text. 79), probat quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore; et tamen ostendit quod potentia motoris caeli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo, secundum ejus intentionem, quod potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore; non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus est agens univocum; unde oportet quod tota potentia

(1) Ita omnes editi. In cod. Alcan. deest *secundum rem.*

(2) Deest haec secunda responsio in cod. Alcan. aliisque. Habent editi omnes quos videmus. Vide infra, art. 5, corp., et supra, qu. 19, art. 4, ad 4, et 2 contra Gent. cap. 1, ad 4.

(1) Hilarius. *Deus immensae virtutis vivens potestas, quae nusquam non adsit, nec desit usquam*, etc.

agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est major, tanto velocius movet; necesse est quod si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet quod tota virtus ejus manifestetur in motu, ita quod moveat in non tempore; et praesertim quia movet secundum dispositionem suae voluntatis.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit omnipotens. — (3 *p.*, *quaest.* 13, *art.* 1, *corp.*; *et* 1 *cont.*, *cap.* 22 *et* 25; *et Pot. quaest.* 7, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Moveri enim et pati aliquid, omnium est. Sed hoc Deus non potest; est enim immobilis, ut supra dictum est, quaest. 2, art. 3, et quaest. 9, art. 1. Non igitur est omnipotens.

2. Praeterea, peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque se ipsum negare, ut dicitur 2 Tim. 2. Ergo Deus non est omnipotens.

3. Praeterea, de Deo dicitur (in collecta domin. 10 post Pent.) quod *omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat.* Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo magis quam parcere, et misereri, sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Praeterea, super illud 1 Corinth. 1: *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi*, dicit Glossa Ambrosii: *Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile quod illa impossibile judicabat.* Unde videtur quod non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat, sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia: nihil ergo impossibile est. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

Sed contra est quod dicitur Lucae 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Concl. Cum possit Deus omnia efficere quae esse possunt, non autem quae contradictionem implicant, omnipotens merito dicitur.

Respondeo dicendum, quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum.

Sed si quis recte consideret (cum potentia dicatur ad possibilia), cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum (5 Metaph. text. 17). Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanae potentiae dicitur esse possibile homini. Alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens quia possit omnia quae sunt possibilia naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum, quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad esse calefactibile (1). Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* id enim quod contradictionem implicat verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est, art. 1, hujus quaest., et in isto. Unde quod non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentiae.

Ad secundum dicendum, quod peccare est deficere a perfecta actione (2); unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae; et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omipotens. Quamvis Philosophus dicat in 4 Topic., c. 3, quod *potest Deus et studiosus prava agere*; sed hoc intelligitur, vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile, ut puta si dicamus quod potest Deus prava agere, si velit; nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur: Si homo est asinus, habet quatuor pedes; vel ut intelligatur quod Deus potest aliqua agere quae nunc prava videntur, quae tamen, si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium; qui homines dicebant transferri in deos, ut Jovem, vel Mercurium.

Ad tertium dicendum, quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserando, quia

(1) Nicolai, *ad omne calefactibile.*
(2) Al., *ratione.*

per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit; ejus enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus et miserando perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinae virtutis. Vel quia, ut supra dictum est, quaest. 21, art. 4, effectus divinae misericordiae est fundamentum omnium divinorum operum; nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnio bonorum.

Ad quartum dicendum, quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum se ipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quae immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, justificare et hujusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem. Quae autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causae proximae, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra dictum est, qu. 15, art. 15, ad 2. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea quae sunt impossibilia naturae, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit facere quod praeterita non fuerint. — (2-2, *qu.* 152, *art,* 3, *ad* 3; *et* 1, *dist.* 42, *quaest.* 2, *art.* 2; *et* 2, *cont., cap.* 25; *et Pot. quaest.* 1, *art.* 3; *et quol.* 5, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus possit facere quod praeterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut caecum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed praeterita non fuisse, est impossibile per accidens; accidit enim Socratem non cucurrisse esse impossibile, ex hoc quod praeteriit. Ergo Deus potest facere quod praeterita non fuerint.

2. Praeterea, quidquid Deus facere potuit, potest; cum ejus potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

3. Praeterea, charitas est major virtus quam virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam; ergo et virginitatem. Ergo potest facere quod illa quae corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed contra est quod Hieronymus (ep. 2, ad Eustochium, de Custodia virginitatis, aliquantulum a princ.), dicit: *Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam.* Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio praeterito, quod non fuerit.

Concl. Quod praeterita non fuerint (cum contradictionem implicet) non subjacet divinae potestati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec. et quaest. 7, art. 2, ad 1, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat; praeterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem inplicat dicere quod Socrates sedet et non sedet, ita quod sederit et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit praeteritum: dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit. Unde praeterita non fuisse non subjacet divinae potentiae. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum (lib. 25, cap. 5, in princip.): *Quisquis ita dicit: Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quae facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere: Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint.* Et Philosophus dicit (in 6 Ethicor., cap. 2, in fine), quod *hoc solo privatur Deus, ingenita facere quae sunt facta.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet praeterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est praeteritum, idest, cursus Socratis; tamen si consideretur praeteritum sub ratione praeteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solum per se, sed absolute contradictionem implicans; et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quia dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem; talia enim impossibilia divinae potentiae subduntur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinae potentiae, omnia potest, sed quaedam non subjacent ejus potentiae, quia deficiunt a ratione possibilium; ita, si attendatur immutabilitas divinae potentiae, quidquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quae jam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta; et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum, quod omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest a muliere corrupta; hoc tamen ab ea removeri non poterit, quod corruptu non fuerit; sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, et quod charitatem non amiserit.

ARTICULUS V.

Utrum Deus possit facere quae non facit. — (1, *dist.* 43, *quaest.* 2, *art.* 3; *et* 2 *cont., cap.* 23, *usque* 30, *et* 3, *cap.* 98, *fine*; *et Pot. quaest.* 1, *art.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Vivetur quod Deus non possit facere nisi ea quae facit. Deus enim non potest facere quae non praescivit et praeordinavit se facturum. Sed non praescivit neque praeordinavit se facturum nisi ea quae facit. Ergo non potest facere nisi ea quae facit.

2. Praeterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod justum est fieri. Sed Deus non debet facere quod non facit; nec justum est ut faciat quae non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quae facit.

3. Praeterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est et conveniens rebus factis. Sed rebus factis a Deo non est bonum nec conveniens aliter esse quam sint. Ergo Deus non potest facere nisi quae facit.

Sed contra est quod dicitur Matth. 26, 53: *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judaeis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

Concl. Cum Deus propter bonitatem suam agat, quae improportionabiliter omnia a se facta excedit, nec ex natura, seu quovis in ipso habitu inexistente, limitatur ad certum ordinem rerum, sed plura et majora facere potest, quam quae facit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt.

Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturae; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quae eveniunt, ut pote ex semine hominis homo ex semine olivae oliva; ita ex operatione divina non possint aliae res vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus, quaest. 19, art. 3, Deum non agere quasi ex necessitate naturae, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitatem deminare ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent.

Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiae et justitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quae est ejus essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia quod non sit in ordine divinae sapientiae, nam divina sapientia totum posse potentiae comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiae consistit, ut supra dictum est, quaest. 21, art. 2, non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quod tota ratio ordinis quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finem improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quae facit.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis, in quibus potentia et essentia aliud est a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esset in voluntate justa, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina quod non possit esse in voluntate justa ipsius et intellectu sapiente ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad haec vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra dictum est, qu. 19, art. 3, neque sapientia Dei et justitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est, in corp. art.; nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens; quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam; et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est, art. 3, hujus quaest.; quod autem attribuitur potentiae divinae. secundum quod exequitur imperium voluntatis justae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinaria. Secundum hoc ergo dicendum est quod Deus potest alia facere de potentia absoluta quam quae praescivit et praeordinavit se facturum; non tamen potest esse quod aliqua faciat quae non praesciverit, et praeordinaverit se facturum: quia ipsum facere subjacet praescientiae et praeordinationi, non autem ipsum posse quod est naturale. ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Ad secundum dicendum, quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et justum. Sed hoc quod dico conveniens et justum potest intelligi dupliciter: uno modo sic, quod hoc quod dico conveniens et justum, prius intelligatur conjungi cum hoc verbo *est*, ita quod restringatur ad standum pro praesentibus, et sic referatur ad potentiam; et sic falsum est quod dicitur; est enim sensus: Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et justum. Si vero prius conjungatur cum hoc verbo *potest* (quod habet vim ampliandi), et postmodum cum hoc verbo *est*, significabitur quoddam praesens et confusum; et erit locutio vera sub hoc sensu: Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et justum.

Ad tertium dicendum, quod licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quae nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus possit meliora facere ea quae facit. — (1, *dist.* 64, *art.* 1, 2 *et* 3; *et* 3 *Sent.*, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 2, *qu.* 2, *ad* 3 *et* 5; *et Pot. quaest.* 5, *art.* 16, *ad* 17.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quae facit. Quidquid enim Deus facit potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

2. Praeterea, Augustinus, contra Maximinum (lib. 3, cap. 7, ad fin.), sic argumentatur: Si Deus potuit et noluit gignere Filium sibi aequalem, invidus fuit. Eadem ratione si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum; non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

3. Praeterea, id quod est maxime et valde bonum, non potest melius fieri; quia maximo nihil est majus. Sed, sicut Augustinus dicit (in Enchir., cap. 10), *bona sunt singula quae Deus fecit, sed simul universa, valde bona*, quia ex omnibus con-

sistit universitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo.

4. Praeterea, homo Christus est plenus gratia et veritate, et Spiritum habet non ad mensuram; et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum, et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros Angelorum exaltata; et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quae fecit Deus, potest facere meliora.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. 3, 20, quod *Deus potest omnia facere abundantius quam petimus aut intelligimus.*

Concl. Non potest a Deo res eadem melior fieri substantialiter, sed accidentaliter; potest tamen Deus quavis re a se facta aliam meliorem simpliciter facere.

Respondeo dicendum, quod bonitas alicujus rei est duplex: una quidem quae est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis; et quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem; sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus; sic enim se habet additio differentiae substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur 8 Met. (text. 10). Alia bonitas est quae est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem; et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly *melius* sit nomen, verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eamdem vero potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non, sicut dictum est, in corp. art. Si vero ly *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit; quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

Ad secundum dicendum, quod de ratione filii est quod aequetur patri, cum ad perfectum venerit; non est autem de ratione creaturae alicujus quod sit melior quam a Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et sic esset illud universum melius.

Ad quartum dicendum, quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QUAESTIO XXVI.

DE DIVINA BEATITUDINE.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Ultimo autem post considerationem eorum quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum beatitudo Deo competat; 2.° secundum quid dicitur Deus esse beatus: utrum secundum actum intellectus; 3.° utrum ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati; 4.° utrum in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo Deo competat. — (*Inf.*, *qu.* 61, *art.* 4, *corp.*: *et* 2, *dist.* 1, *qu. un.*, *art.* 2, *ad* 4, *et dist.* 13, *qu.* 3, *art.* 3, *ad* 1; *et* 1 *cont.*, *cap.* 100 *et* 101.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat. *Beatitudo* enim, secundum Boetium (in 4 de Consol. pros. 2, parum a princ.), *est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Praeterea, beatitudo, sive felicitas, est praemium virtutis, secundum Philosophum (in 1 Ethic. cap. 9, paulo a princ.). Sed Deo non convenit praemium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

Sed contra est quod dicit Apostolus 1 ad Timoth. ultimo, 15: *Quem suis temporibus ostendet Deus beatus, et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium.*

Concl. Cum Deus sit perfectissimo modo et secundum omnem gradum perfectionis intellectualis naturae simpliciter perfectus, beatitudo sibi quam maxime convenit.

Respondeo dicendum, quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturae, cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod aggregatio bonorum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quae in creaturis multiplicia sunt, in Deo praeexistunt simpliciter et unite, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2, et qu. 18, art. 4.

Ad secundum dicendum, quod esse praemium virtutis accidit beatitudini vel felicitati, inquantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur, ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum. (2, *dist.* 16, *art.* 2, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum.

Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam, quia bonum respicit esse quod est secundum essentiam, secundum Boetium (in lib. de Hebdom., sive in lib.: *An omne quod est, bonum sit*). Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

2. Praeterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

Sed contra est quod Gregorius dicit (32 Moralium cap. 7, in princ., super illud Job 40): *Circumda tibi decorem*: *Ipse gloriosus est, qui dum se ipso perfruitur, accidentis laudis indigens non est.* Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia visio est tota merces, ut dicit Augustinus (lib. 22 de Civ. Dei, cap. 26, aliquantulum a princ.), videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

Concl. Cum beatitudo sit bonum perfectum secundum intellectum, ipsa intellectus operatione Deus beatus dicitur.

Respondeo dicendum, quod beatitudo, sicut dictum est, art. praec., significat bonum perfectum intellectualis naturae; et inde est quod sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio secundum quam capit quodam modo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiae, sed magis secundum rationem intellectus.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo, cum sit bonum, est objectum voluntatis: objectum autem praeintelligitur actui potentiae. Unde secundum modum intelligendi prius quiddam est beatitudo divina quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit beatitudo cujuslibet beati. — (1-2, *qu.* 3, *art.* 1; *et* 4, *dist.* 42, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 1; *et* 1 *cont.*, *cap.* 102, § 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2 et 4. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet, qu. 11, art. 3. Cum igitur de ratione beatitudinis sit quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

2. Praeterea, beatitudo est finis rationalis naturae ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturae soli Deo convenit. Ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

Sed contra, beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundum illud 1 Cor. 15, 41: *Stella differt a stella in claritate.* Sed Deo nihil est majus. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

Concl. Deus est ipsa omnium beatorum objectiva beatitudo, non formalis nisi sui ipsius.

Respondeo dicendum, quod beatitudo intellectualis naturae consistit in actu intellectus; in quo duo possunt considerari, scilicet objectum actus, quod est intelligibile, et ipse actus, qui est intelligere.

Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo, quia ex hoc solo est aliquis beatus quod Deum intelligit, secundum illud Augustini (in 5 lib. Conf., cap. 4, in princ.): *Beatus est qui te novit* (1), *etiam si alia ignoret.* Sed ex parte actus intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis; in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, quantum ad objectum est summum bonum simpliciter; sed quantum ad actum, in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

Ad secundum dicendum, quod finis est duplex, scilicet *cujus et quo*, ut Philosophus ipse dicit (lib. 1 Magn. mor. cap. 3), scilicet ipsa res, et usus rei; sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniae. Creaturae igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata, ut usus vel magis fruitio rei.

ARTICULUS IV.

Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur. (1 *cont.*, *cap. ult.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quaedam beatitudines falsae. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Praeterea, quaedam beatitudo secundum quosdam consistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, divitiis, et hujusmodi; quae quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

Sed contra est quod beatitudo est perfectio quaedam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est, quaest. 4, art. 2. Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

Concl. Quidquid desiderabile est in quacumque felicitate, id omne eminenter in divina felicitate continetur.

Respondeo dicendum, quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa vero gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate, et fama, secundum Boetium (in 3 de Cons., pros. 10), habet gaudium de se et de omnibus aliis pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam divi-

(1) Augustinus. *Qui te scit, etiamsi illa nesciat.*

tiae promittunt; pro potestate omnipotentiam; pro dignitate omnium regimen; pro fama vero, admirationem totius creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione verae beatitudinis, et sic non est in Deo; sed quidquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum praeexistit in divina beatitudine.

Ad secundum dicendum, quod bona quae sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter secundum modum suum.

Et haec dicta sufficiant de his quae pertinent ad divinae essentiae unitatem.

QUAESTIO XXVII.

DE PROCESSIONE DIVINARUM PERSONARUM.

(*In quinque articulos divisa.*)

Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive de processione; secundo de relationibus originis; tertio de personis.

Circa processionem quaeruntur quinque: 1.° utrum processio sit in divinis; 2.° utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit; 3.° utrum praeter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis; 4.° utrum illa processio possit dici generatio; 5.° utrum in divinis sint plures processiones quam duae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum processio sit in divinis. — (1, *dist.* 13, *art.* 1; *et* 4 *contr. cap.* 11; *et Pot. quaest.* 10, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Praeterea, omne procedens est diversum ab eo a quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Praeterea, procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est, quaest. 2, art. 3. Ergo in Deo processio locum non habet.

Sed contra est quod dicit Dominus, Joan. 8, 42: *Ego ex Deo processi.*

Concl. Cum Deus sit super omnia intellectualis natura existens, nulla in eo processio est, nisi sequens intelligibilem ejus operationem, secundum quam in ipso aliquid procedit.

Respondeo dicendum, quod divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur.

Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa: et sic accepit Arius, dicens Filium procedere a Patre sicut primam ejus creaturam, et Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc neque Filius neque Spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de Filio, 1 Joan., ult., 20: *Ut... simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus.* Et de Spiritu sancto dicitur, 1 Corinth. 6, 19. *Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti?* templum autem habere solius Dei est.

Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, in quantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit; et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine; et eumdem dici Spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis, Joan. 5, 19: *Non potest facere a se Filius quidquam*; et multa alia, per quae ostenditur quod non est ipse Pater, qui Filius.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra; unde neuter posuit processionem in ipso Deo; sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra, ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex ejus notitia procedens (1). Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum quae sunt intellectuales substantiae: a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicujus causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, ut pote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de processione quae est motus localis, vel quae est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum; talis autem processio non est in divinis, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit; sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum (2) cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit in fine (3) perfectionis, ut supra dictum est, quaest. 14, art. 2, necesse est quod

(1) Ita cod. Alcan. aliique plures. Editi, *conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens.*
(2) Ita cod. Alcan. Editi omnes. *Magis unum.*
(3) Al., *infinitae.*

Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum, quod procedere a principio ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii, sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus aedificatorem principium domus, in ratione hujus principii includitur conceptio suae artis, et includeretur in ratione primi principii, si aedificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit. — (*4 cont. cap.* 10, *et* 11; *et opusc.* 2, *cap.* 40.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod processio quae est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita; et utriusque subjectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Praeterea, in Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est, art. praeced. Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

3. Praeterea, omne genitum accipit esse a generante. Esse ergo cujuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra probatum est, quaest. 7, art. 1, et quaest. 11, art. 4, sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 2, 7: *Ego hodie genui te.*

Concl. Processio, secundum quam verbum in divinis procedit, est generatio, non quidem communiter, sed proprie quae origo viventis a principio vivente conjuncto secundum similitudinem ejusdem naturae est.

Respondeo dicendum, quod processio Verbi in divinis dicitur generatio.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto, et haec proprie dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus, vel capillus, non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cujuscumque; nam vermes, qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus; sed requiritur ad rationem talis generationis quod procedat secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo. In viventibus igitur, quae de potentia in actum vitae procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentia in actum, processio (si qua in tali vivente invenitur) excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis quae est propria viventium.

Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio conjuncto, ut supra jam dictum est, art. praec., et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae, et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4, et qu. 14, art. 4.

Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum; et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturae cum eo a quo procedit; unde non proprie et complete competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est, qu. 14, art. 4. Unde Verbum procedens procedit ut ejusdem naturae subsistens; et propter hoc proprie dicitur genitum, et Filius. Unde et his quae pertinent ad generationem viventium utitur Scriptura ad significandam processionem divinae sapientiae, scilicet conceptione et partu; dicitur enim ex persona divinae Sapientiae Proverb. 8, 24: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram.... Ante colles ego parturiebar.* Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae, licet non inveniatur naturae identitas.

Ad tertium dicendum, quod non omne acceptum est receptum in aliquo subjecto: alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatae sit accepta a Deo, cum totius substantiae non sit aliquod subjectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis accipit esse a generante, non tamquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subjecto, quod repugnat subsistentiae divini esse; sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi, sicut et quaecumque ad ejus perfectionem pertinent, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2, et qu. 14, art. 4.

ARTICULUS III.

Utrum sit in divinis alia processio a generatione Verbi. — (1, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 2; *et* 4 *cont.*, *cap.* 13, *fin.*; *et Pot. quaest.* 10, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in divinis alia processio a generatione Verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est igitur in prima, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Praeterea, in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturae; et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos ha-

bent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinae naturae. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est, qu. 11, art. 3, relinquitur quod una sit tantum processio in divinis.

3. Praeterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quae est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili: quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est, quaest. 19, art. 1. Ergo in Deo non est alia processio praeter processionem Verbi.

Sed contra est quod Spiritus sanctus procedit a Patre, ut dicitur Joan. 15. Ipse autem est alius a Filio, secundum illud Joan. 14, 16: *Rogabo Patrem meum, et alium Paraclitum dabit vobis.* Ergo in divinis est alia processio praeter processionem Verbi.

Concl. Praeter Verbi divini processionem sequentem intelligibilem ejus operationem, alia quaedam amoris processio est, sequens actionem voluntatis.

Respondeo dicendum, quod in divinis sunt duae processiones, scilicet processio Verbi, et quaedam alia.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quae non tendit in aliquid extrinsecum sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus, et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et praeter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quae est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 3 et 4, quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quae non est ad extra communicatur divina natura, non autem aliae naturae.

Ad tertium dicendum, quod, licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est quod processiones quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis.

ARTICULUS IV.

Utrum processio amoris in divinis sit generatio.
(1, *dist.* 13, *art.* 3; *et* 4 *cont.*, *cap.* 23.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudinem (1) naturae in viventibus, dicitur generatum et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudinem naturae; alias esset extraneum a natura divina, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

2. Praeterea, sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris. Unde dicitur Eccl. 13, 19, quod *omne animal diligit simile sibi.* Si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

3. Praeterea, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Si igitur in divinis sit quaedam processio amoris, oportet quod praeter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

Sed contra est, quia secundum hoc sequeretur quod Spiritus sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus, quod est contra illud Athanasii, in suo Symbolo fidei; *Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

Concl. Cum processio amoris non sit secundum rationem similitudinis, ea minime generatio est, et quod procedit in ea, non genitus, seu filius, sed Spiritus est.

Respondeo dicendum, quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid.

Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus; quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processionis vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia; sed oportet quod propria ratio hujus vel illius processionis accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam ra-

(1) Al. hic et infra, *In similitudine.*

tionem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam; et inde est quod procedens per modum amoris et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur natum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem: nam ad verbum pertinet, in quantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis; sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.

Ad tertium dicendum, quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra, qu. 13, art. 1. Et quia in creaturis communicatio naturae non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen, nisi generationis. Unde processio quae non est generatio, remansit sine speciali nomine; sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus.

ARTICULUS V.

Utrum sint plures processiones in divinis quam duae. — (*Inf. qu.* 28, *art.* 4, *corp.*, *et qu.* 37, *art.* 1, *corp.*, *et qu.* 41, *art.* 6, *corp.*; *et Pot. qu.* 10, *art.* 2, *arg.* Sed contra.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sint plures processiones in divinis quam duae. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duae processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Praeterea, bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur diffusivum sui esse. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Praeterea, major est fecunditatis virtus in Deo quam in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio verbi, sed multae; quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum, et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quam duae.

Sed contra est quod in Deo non sint nisi duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duae processiones.

Concl. Cum processiones in divinis sequantur actiones immanentes, quae in natura intellectuali et divina sunt tantum duae, intelligere et velle; duae dumtaxat processiones sunt in divinis, verbi scilicet et amoris.

Respondeo dicendum, quod processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quae in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum quae sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia est principium agendi in aliud. Unde secundum potentiam accipitur actio ad extra: et sic secundum attributum potentiae non accipitur processio divinae personae, sed solum processio creaturarum.

Ad secundum dicendum, quod bonum, sicut dicit Boetius (in lib. de Hebdomadibus, lib. *An omne quod est, bonum sit*, circa finem), pertinet ad essentiam, non ad operationem, nisi forte sicut objectum voluntatis. Unde cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et hujusmodi alia attributa non accipiuntur aliae processiones nisi verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra habitum est, qu. 14, art. 5, et qu. 19, art. 5, Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore; sed est in eo solum unum verbum perfectum, et unus amor perfectus; et in hoc ejus perfecta fecunditas manifestatur.

QUAESTIO XXVIII.

DE RELATIONIBUS DIVINIS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de relationibus divinis; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum in Deo sint aliquae relationes reales; 2.° utrum illae relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixae; 3.° utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctae ab invicem; 4.° de numero harum relationum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sint aliquae relationes reales. — (1, *dist.* 26, *qu.* 2, *art.* 1, *et dist.* 33, *art.* 1, *in corp.*; *et* 4 *cont.*, *cap.* 14; *et Pot. qu.* 2, *art.* 6, *corp.*, *et qu.* 8, *art.* 1; *et opusc.* 2, *cap.* 53.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint aliquae relationes reales. Dicit enim Boetius (in lib. de Trinit. in med.), quod *cum quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam, quae praedicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest praedicari.* Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso praedicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Praeterea, dicit Boetius (in eod. lib. circa finem), quod *similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum sanctum, ut ejus quod est idem ad id quod est idem.* Sed hujusmodi relatio est rationis tantum, quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quae ponuntur in divinis, non sunt reales relationes sed rationis tantum.

3. Praeterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur: Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis, et eadem ratione nec aliae relationes quae ponuntur ibi.

4. Praeterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio quae dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

Sed contra est quod pater non dicitur nisi a

paternitate, et filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundum rationem intelligentiae tantum; quod est haeresis Sabelliana.

Concl. Relationes in divinis, cum sint secundum processiones in identitate naturae, reales quasdam in divinis esse relationes necessarium est.

Respondeo dicendum, quod relationes quaedam sunt in divinis realiter.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem: quod non est in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii; et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus.

Cum autem aliquid procedit a principio ejusdem naturae, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant: et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, ut ostensum est, quaest. praec., art. 2 et 4, necesse est quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum, quod *ad aliquid* dicitur omnino non praedicari in Deo secundum propriam rationem ejus quod dicitur ad aliquid, in quantum scilicet propria ratio ejus quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio; sed per respectum ad alterum. Non autem per hoc excludere voluit quod relatio non esset in Deo, sed quod non praedicaretur per modum inhaerentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum, quod relatio quae importatur per hoc nomen *idem*, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad se ipsum, secundum aliquas ejus duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero sed in natura generis sive speciei. Boetius igitur relationes quae sunt in divinis assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum quod per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum, quod cum creatura procedit a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas, non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est, qu. 19, art. 3 et 4, et qu. 14, art. 8. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinae sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio

Ad quartum dicendum, quod relationes quae consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, quae (1) sunt inter verbum intellectualiter procedens, et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei; quia et ipse intellectus et ratio, est quaedam res; et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

ARTICULUS II.

Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia. — (1, *dist.* 33, *art.* 1; *et* 4 *cont. c.* 14; *et Pot. quaest.* 8, *art.* 2; *et quol.* 6, *art.* 1; *et op.* 2, *cap.* 52, 55 *et* 57, *et opusc.* 9, *quaest.* 6; *et Joan.* 16, *lect.* 4, *fine.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus (in 9 de Trin., cap. 5, in princ.), quod non omne quod dicitur in Deo dicitur secundum substantiam; dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium. Sed haec non secundum substantiam dicuntur. Ergo relatio non est divina essentia.

2. Praeterea, Augustinus dicit (7 de Trinit., cap. 1, a med.): *Omnis res quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus et homo servus.* Si igitur relationes aliquae sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud praeter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud a relationibus.

3. Praeterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in Praedicamentis (in cap. *Ad aliquid*). Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinae essentiae sit ad aliud se habere; quod repugnat perfectionis divini esse, quod est maxime absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4, et qu. 4, art. 2. Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed contra: omnis res quae non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura; et ita ei non erit adoratio latriae exhibenda, contra quod in Praefatione cantatur: *Ut in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas.*

Concl. Relatio realiter in Deo existens, idem est essentiae secundum rem: non differt autem nisi secundum rationem, quod relatio importat respectum ad oppositum, essentia autem non.

Respondeo dicendum, quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Rhemensi Concilio revocasse. Dixit enim, quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixae.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse, quod competit

(1) Al.: *et quae.*

unicuique ipsorum secundum quod est accidens; et hoc communiter in omnibus est inesse subjecto: accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subjectum; nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae: quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhaerens subjecto, et habens esse accidentale in ipso.

Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum.

Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale: nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto: sed quicquid est in Deo est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiae, sed unum et idem.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc quod paternitas vel alia relatio, quae est in Deo secundum esse suum, non sit idem quod divina essentia, sed quod non praedicatur secundum modum substantiae, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse praedicamenta in divinis; quia alia praedicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nihil autem quod est in Deo potest habere habitudinem ad id in quo est vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo; sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura praeter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res; in Deo autem non est alia res, sed una et eadem; quae non perfecte exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra (qu. 13, per totam, et art. 2 praecipue), cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinae essentiae quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur quod in Deo praeter relationem sit aliquid aliud secundum rem, sed solum considerata nominum ratione.

Ad tertium dicendum, quod si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse ejus esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens; sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiae significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinae essentiae perfectio est major quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit; non sequitur, si nomen relativum vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2.

ARTICULUS III.

Utrum relationes quae sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur. — (*Infr., qu.* 30, *art.* 1, *corp., et* 2, *corp.; et Pot. qu.* 2, *art.* 5, *et* 6, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod relationes quae sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quaecumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

2. Praeterea, sicut paternitas et filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter hujusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiae divinae. Ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Praeterea, in divinis non est distinctio realis, nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed contra est quod dicit Boetius (in lib. de Trinit., non multum a fine lib.), quod *substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem.* Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris.

Concl. Distinguuntur reales relationes in Deo realiter, non quidem secundum absolutum, sed respectivum.

Respondeo dicendum, quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quae sunt de ratione illius. Sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur et esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, art. 1, hujus qu., oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio; non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum (in 3 Physic., text. 21), argumentum illud tenet, quod quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quae differunt ratione. Unde ibi-

dem dicit quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem; quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili; in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

Ad secundum dicendum, quod potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis relationes, proprie loquendo, non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicujus ab alio.

ARTICULUS IV.

Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio. — (*Infr., quaest.* 30, *art.* 1, *corp., et art.* 2, *corp., et ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum; quae videntur esse relationes reales, neque sub praedictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo

2. Praeterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem Verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitae relationes reales.

3. Praeterea, ideae sunt in Deo ab aeterno, ut supra dictum est, qu. 15, art. 1; non autem distinguuntnr ab invicem, nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est, art. 2, ejusd. quaest. Ergo in Deo sunt multo plures relationes aeternae.

4. Praeterea, aequalitas et similitudo et identitas, sunt relationes quaedam, et sunt in Deo ab aeterno. Ergo plures relationes sunt ab aeterno in Deo quam quae dictae sunt.

5. Sed contra videtur quod sint pauciores. Quia, secundum Philosophum (in 3 Physic., text. 21), *eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas.* Ergo videtur quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quae dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quae dicitur filiatio; et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

Concl. In Deo quatuor tantum reales relationes sunt, paternitas, filiatio, spiratio et processio, quae solae realiter in Deo sunt et intrinsece.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (in 5 Metaph., text. 20), relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et hujusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo (est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus, lib. 1 de Trinit., cap. 1, circa fin., et lib. 6, cap. 7, circa princ.), relinquitur quod realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata. Non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum a Deo, quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est, qu. 13, art. 7. Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundum actiones secundum quas est processio in Deo non extra, sed intra. Hujusmodi autem processiones sunt duae tantum, ut supra dictum est, quaest. 27, art. 3 praecipue; quarum una accipitur secundum actionem intellectus quae est processio Verbi; alia secundum actionem voluntatis, quae est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem Verbi dicitur generatio secundum propriam rationem, qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4; unde neque relationes quae secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii hujus processionis, spiratio; relatio autem procedentis, processio; quamvis haec duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum, quod in his in quibus differunt (1) intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio, et scientiae ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum, quia intelligendo se, intelligit omnia alia; et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo hujusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio ejusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis; quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, in quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

Ad secundum dicendum, quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere; et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectae. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

Ad tertium dicendum, quod respectus ideales sunt intellecti a Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quod sint plures relationes in Deo, sed quod Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum, quod aequalitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit, quaest. 62, art. 1, ad 4.

Ad quintum dicendum, quod via est eadem ab uno termino ad alterum, et e converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quod eadem sit relatio patris ad filium, et e converso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

(1) Ita cod. Alcan. Editi *differt.*

QUAESTIO XXIX.

DE PERSONIS DIVINIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Praemissis autem his quae de processionibus et relationibus praecognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis.

Et primo secundum considerationem absolutam, et deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolute de personis primo quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur. Primo quidem, significatio hujus nominis *persona*. Secundo vero, numerus personarum. Tertio, ea quae consequuntur numerum personarum vel ei opponuntur, ut diversitas et similitudo et hujusmodi. Quarto vero, ea quae pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° de definitione personae; 2.° de comparatione personae ad essentiam, subsistentiam et hypostasim; 3.° utrum nomen personae competat in divinis; 4.° quid ibi significet.

ARTICULUS PRIMUS.

De definitione personae. — (3 p., quaest. 2, art. 2, corp.; et 1, dist. 25, art. 1; et Pot. quaest. 9, art. 2; et de Unione Verbi, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incompetens sit definitio personae quam Boetius assignat in lib. de duabus Naturis (a principio lib.), quae talis est: *Persona est rationalis naturae individua substantia*. Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Praeterea, substantia, prout ponitur in definitione personae, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima, superflue additur, *individua*, quia substantia prima est substantia individua: si vero stat pro substantia secunda, falso additur, et est oppositio in adjecto: nam secundae substantiae dicuntur genera vel species. Ergo definitio est male assignata.

3. Praeterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio, si quis diceret: Homo est species animalis; homo enim est nomen rei, species est nomen intentionis. Cum igitur persona sit nomen rei (significat enim substantiam quamdam rationalis naturae), inconvenienter individuum, quod est nomen intentionis, in ejus definitione ponitur.

4. Praeterea: *Natura est principium motus et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens* ut dicitur in 2 Phys. (text. 3). Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo, et in Angelis. Non ergo in definitione personae debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Praeterea, anima separata est rationalis naturae individua substantia; non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur. (1).

Concl. Persona est rationalis naturae individua substantia.

Respondeo dicendum, quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per se ipsam; sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia; dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis; dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae.

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus quae habent dominium sui actus; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter caeteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae; et hoc nomen est *persona*.

Et ideo in praedicta definitione personae ponitur *substantia individua*, inquantum significat singulare in genere substantiae; additur autem *rationalis naturae*, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest, et sic Philosophus (in lib. Praedicament., cap. de Substantia), definit substantiam primam; et hoc modo definit Boetius personam.

Ad secundum dicendum, quod, secundum quosdam, *substantia* in definitione personae ponitur pro substantia prima, quae est hypostasis; neque tamen superflue additur *individua*, quia nomine hypostasis vel substantiae primae excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam quod manus, cum sit pars. Sed per hoc quod additur, *individua*, excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a Verbo Dei. Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quod additur, *individua*, trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad tertium dicendum, quod, quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta, si quis diceret: ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quae non sunt posita. Et sic hoc nomen, *individuum*, ponitur in definitione personae ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

Ad quartum dicendum, quod, secundum Philosophum (in 5 Metaph., text. 5), nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia hujusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motus. Et sic definitur natura in 2 Phys. (text. 3). Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius (in eodem lib. de duab. Naturis a princ.) dicit, quod *natura est unumquodque informans*

(1) Cod. Alcan. aliique, item edit. Rom. et Patav. omittunt argumentum, *sed contra*. Habet Nicolai sic, *Sed contra est auctoritas praedicta Boetii*.

specifica differentia. Specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine naturae quam essentiae, quae sumitur ab esse, quod est communissimum.

Ad quintum dicendum, quod anima est pars humanae speciei; et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis; et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.

ARTICULUS II.

Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia. — (2, *dist.* 23, *art.* 1; *et Pot. quaest.* 9, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *persona* sit idem quod *hypostasis, subsistentia* et *essentia.* Dicit enim Boetius (in lib. de duabus Natur., a princ.), quod *Graeci naturae rationalis individuam substantiam* ὑποστάσεως (1) *nomine vocaverunt.* Sed hoc etiam apud nos significat nomen personae. Ergo *persona* omnino idem est quod *hypostasis.*

2. Praeterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias; quod non esset, nisi *persona* et *subsistentia* idem significarent. Ergo idem significant *persona* et *subsistentia.*

3. Praeterea, Boetius dicit (in comment. Praedicamentorum), quod οὐσία (quod est idem quod essentia) significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiae, quod et *hypostasis* et *persona* dicitur. Ergo omnia praedicta nomina idem significare videntur.

4. Sed contra est quod Boetius dicit (in lib. de duab. Natur., aliquantulum a princ.), quod genera et species subsistunt tantum; individua vero non subsistunt tantum, verum etiam substant. Sed a subsistendo dicuntur *subsistentiae*, sicut a substando *substantiae* vel *hypostases.* Cum igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, *hypostases* vel *personae* non sunt idem quod *subsistentiae.*

5. Praeterea, Boetius dicit (in comment. Praedicamentorum quod hypostasis dicitur materia, πρόσωπα autem (idest, *subsistentia)* dicitur forma. Sed neque forma neque materia potest dici persona. Ergo *persona* differt a praedictis.

Concl. Persona in genere rationalium substantiarum id significat, quod in toto genere substantiarum subsistentis, res naturae, substantia seu hypostasis.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (in 5 Metaph., text. 13), substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam Graeci οὐσίωσις vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum, vel suppositum, quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quae quidem sunt, *res naturae, subsistentia,* et *hypostasis,* secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur *res naturae*, sicut hic homo est res naturae; secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *subsistentia.* Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum.

Ad primum ergo dicendum, quod *hypostasis* apud Graecos ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiae; sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturae ratione suae excellentiae.

Ad secundum dicendum, quod sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres substantias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio maluerunt pro hypostasi transferre *subsistentiam* quam *substantiam.*

Ad tertium dicendum, quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur speciei principia, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, *essentia* significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma habet rationem hypostasis et personae. Anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione hujus hominis. Et ideo *hypostasis* et *persona* addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut supra dictum est, quaest. 3, art. 3, cum de simplicitate divina ageretur.

Ad quartum dicendum, quod Boetius dicit genera et species subsistere, in quantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento substantiae comprehensis; non quod ipsae species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Substare vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quae sunt praeter rationem generum et specierum.

Ad quintum dicendum, quod individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti ex proprietate materiae. Unde et Boetius dicit (in lib. de Trinit., ante med.): *Forma simplex subjectum esse non potest.* Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiae, et οὐσίωσιν, sive subsistentiam, formae, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

(1) Omnes hac graecae voces in editis, praeter Patav., latinis litteris efferuntur.

ARTICULUS III.

Utrum nomen personae sit ponendum in divinis. (2, *dist.* 23, *art.* 2; *et Pot. qu.* 9, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nomen personae non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius (in pr. de div. Nom., cap. 1, lect. 1): *Universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali et occulta divinitate praeter ea quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa.* Sed nomen personae non exprimitur nobis in sacra Scriptura novi vel veteris Testamenti. Ergo non est nomine personae utendum in divinis.

2. Praeterea, Boetius dicit (lib. de duab. Nat. aliquantulum a princ.): *Nomen personae videtur traductum ex his personis quae in comoediis tragoediisque quosdam homines repraesentabant. Persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa major necesse est ut volvatur sonus. Graeci vero has personas πρόσωπα vocant ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum.* Sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram. Ergo nomen personae non dicitur de Deo nisi metaphorice.

3. Praeterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cum secundum Boetium (ibidem), significet id quod subjicitur accidentibus, quae in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit (in ep. ad Damas. in med.), quod *in hoc nomine* hypostasis *venenum latet sub melle.* Ergo hoc nomen *persona* non est dicendum de Deo.

4. Praeterea, a quocumque removetur definitio, removetur et definitum. Sed definitio personae supra posita, argum. 1, art. 1, hujus qu., non videtur Deo competere; tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quae non competit Deo, ut supra ostensum est, qu. 14, art. 12, et sic Deus non potest dici rationalis naturae (1); tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo personae Deo attribui non debet.

Sed contra est quod dicitur in Symbolo Athanasii: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.*

Concl. Cum quaecumque nomina ad perfectionem attinent, in Deum assumantur, personae nomen in Deo dicitur, et excellentiori modo quam in creaturis.

Respondeo dicendum, quod *persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen, *persona*, de Deo dicatur; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quae creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur, sicut supra ostensum est, quaest. 13, art. 3, cum de divinis nominibus ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet nomen personae in Scriptura veteris vel novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo; tamen id quod nomen significat multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo, scilicet quod est maxime per se ens et perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa secundum vocem quae sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura veteris vel novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia coegit necessitas disputandi cum haereticis. Nec haec novitas vitanda est, cum non sit profana; utpote a Scripturarum sensu non discordans. Docet autem Apostolus profanas vocum novitates vitare, 1 ad Timoth. ult.

Ad secundum dicendum, quod, quamvis hoc nomen, *persona*, non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, *persona*, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in Ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente.* Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est, art. 1, huj. qu. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae.

Ad tertium dicendum, quod nomen *hypostasis* non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus; competit autem quantum ad id ad quod significandum est impositum; est enim impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem (in epist. sup. cit. ad Damas.), dicit *sub hoc nomine venenum latere,* quia antequam significatio hujus nominis esset plene nota apud Latinos, haeretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases, propter hoc quod nomen substantiae, cui respondet in Graeco nomen ὑπόστασις, communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad quartum dicendum, quod Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quod definitio superius, art. 1, hujus qu., arg. 1, a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Richardus de Sancto Victore (lib. 4 de Trinit., cap. 18 et 23), corrigere volens hanc definitionem, dixit quod *persona*, secundum quod de Deo dicitur, *est divinae naturae incommunicabilis existentia.*

ARTICULUS IV.

Utrum hoc nomen persona *significet relationem.* — (1, *dist.* 23, *art.* 3, *et dist.* 26, *qu.* 1, *art.* 1; *et Pot. qu.* 9, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *persona*, non significet relationem, sed sub-

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai. *rationalis natura.*

stantiam in divinis. Dicit enim Augustinum (in 7 de Trinit., cap. 6, circa princ.): *Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris; ad se quippe dicitur persona, non ad Filium*, etc.

2. Praeterea, *quid* quaerit de essentia. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem loco (cap. 4 et seq., et lib. 5 de Trin., cap. 9, in fin.), cum dicitur: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus*, et quaeritur: *Quid tres? respondetur, tres personae*. Ergo hoc nomen *persona* significat essentiam.

3. Praeterea, secundum Philosophum (4 Met., text. 28), id quod significatur per nomen, est ejus definitio. Sed definitio personae est rationalis naturae individua substantia, ut dictum est, art. 1, hujus qu. Ergo hoc nomen, *persona*, significat substantiam.

4. Praeterea, persona in hominibus et Angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur aequivoce de Deo et hominibus et Angelis.

Sed contra est quod dicit Boetius (in lib. de Trinit. post med), quod *omne nomen ad personas pertinens relationem significat*. Sed nullum nomen magis pertinet ad personam quam hoc nomen, *persona*. Ergo hoc nomen *persona*, relationem significat.

Concl. Persona divina relationem originis significat per modum substantiae seu hypostasis in divina natura.

Respondeo dicendum, quod circa significationem hujus nominis, *persona*. in divinis difficultatem ingerit quod pluraliter de tribus praedicatur praeter naturam essentialium nominum: neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quae relationem significant.

Unde quibusdam visum est quod hoc nomen, *persona*, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen, *Deus*, et hoc nomen, *sapiens*. Sed propter instantiam haereticorum est accommodatum ex ordinatione concilii ut possit poni pro relativis, et praecipue in plurali, vel cum nomine partitivo; ut cum dicimus: *Tres personas*, vel, *Alia est persona Patris, alia Filii*. In singulari vero potest sumi pro absoluto, et pro relativo. Sed haec non videtur sufficiens ratio: quia si hoc nomen *persona* ex vi suae significationis non habet quod significet nisi essentiam in divinis, ex hoc quod dictum est *tres personas* non fuisset haereticorum quietata calumnia, sed majoris calumniae data esset eis occasio.

Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen *persona* in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto et relationem in obliquo, quia persona dicitur quasi per se una; unitas autem pertinet ad essentiam; quod autem dicitur per se, implicat relationem oblique. Intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus a Filio. Quidam vero dixerunt e converso quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, quia in definitione personae natura ponitur in obliquo; et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur hujus quaestionis considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis; rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quaerere de significatione animalis, et aliud est quaerere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quaerere de significatione hujus nominis, *persona*, in communi, et aliud de significatione personae divinae. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae, ut dictum est, art. 1, hujus qu. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significet has carnes, haec ossa, et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae in communi, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra, qu. 27, art. 2 et 3. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.

Et hoc est significare relationem per modum substantiae, quae est hypostasis subsistens in natura divina, licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc verum est quod nomen, *persona*, significat relationem in recto et essentiam in obliquo; non tamen relationem inquantum est relatio, sed inquantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto et relationem in obliquo, inquantum essentia idem est quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata cadit in ratione personae in obliquo. Et secundum hoc etiam dici potest quod haec significatio hujus nominis, *persona*, non erat percepta ante haereticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc nomen, *persona*, nisi sicut unum aliorum absolutorum: sed postmodum accommodatum est hoc nomen, *persona*, ad standum pro relativo ex congruentia suae significationis, ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, *persona*, dicitur ad se, non ad alterum: quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiae, quae est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt quod est et quo est.

Ad secundum dicendum, quod *quid* quandoque quaerit de natura, quam significat definitio, ut cum quaeritur: Quid est homo? et respondetur, animal rationale mortale. Quandoque vero quaerit suppositum, ut cum quaeritur: Quid natat in mari? et respondetur, piscis. Et sic quaerentibus, *quid tres*, responsum est, *tres personae*.

Ad tertium dicendum, quod in intellectu substantiae individuae, idest distinctae vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod diversa ratio minus communium non facit aequivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini; tamen univocantur in nomine animalis, quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione per-

sonae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae, vel humanae, quod nomen personae aequivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce; cum nihil univoce de Deo dici possit, et de creaturis; ut supra ostensum est, quaest. 13, art. 5.

QUAESTIO XXX.

DE PLURALITATE PERSONARUM IN DIVINIS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de pluralitate personarum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum sint plures personae in divinis; 2.° quot sint; 3.° quid significent termini numerales in divinis; 4.° de communitate hujus nominis *persona*.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit ponere plures personas in divinis. — (1, *dist.* 2, *art.* 4 *et* 5; *et* 4 *cont.*, *cap.* 5 *et* 25; *et Pot. quaest.* 9, *art.* 5; *et op.* 2, *cap.* 50; *et quol.* 7, *quaest.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis. *Persona* enim *est rationalis naturae individua substantia.* Si ergo sunt plures personae in divinis, sequitur quod sint plures substantiae; quod videtur haereticum.

2. Praeterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum neque in Deo neque in nobis. Multo igitur minus pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est, quaest. 27, art. 3. Ergo non potest dici quod in Deo sunt plures personae.

3. Praeterea, Boetius (in lib. 1 de Trin., ante med.), dicit de Deo loquens, quod *hoc vere unum est in quo nullus est numerus.* Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personae in divinis.

4. Praeterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem; quod simplicitati divinae repugnat.

Sed contra est quod dicit Athanasius, in suo Symbolo fidei: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.* Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures personae.

Concl. Cum in divinis sint plures res subsistentes in divina natura, plures quoque personas ibi esse necesse est.

Respondeo dicendum, quod plures esse personas in divinis sequitur ex praemissis. Ostensum est enim supra, art. 4, quaest. praec., quod hoc nomen, *persona*, significat in divinis relationem ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est, quaest. 27, art. 1, 3 et 4, quod sunt plures relationes reales in divinis; unde sequitur quod sint plures res subsistentes in divina natura. Et hoc est esse plures personas in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia non ponitur in definitione personae secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum; quod patet ex hoc quod additur, *individua.* Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Graeci nomen *hypostasis.* Unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae propter nominis aequivocationem.

Ad secundum dicendum, quod proprietates absolutae in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem; unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutae in rebus creatis non subsistunt, licet realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo; sed proprietates relativae in Deo et subsistunt, et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra dictum est, quaest. 28, art. 3. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad tertium dicendum, quod a Deo propter summam unitatem et simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolute dictorum, non autem pluralitas relationum, quae relationes praedicantur de aliquo ut ad alterum. Et sic compositionem in ipso de quo dicuntur, non important, ut Boetius (in eodem libro) docet.

Ad quartum dicendum, quod numerus est duplex: scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor; et est numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines, et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem; et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri; non enim numerus absolutus a rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis unum est pars duorum et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium; sed sic non est in Deo, quia tantus est Pater quanta tota Trinitas, ut infra patebit, qu. 42, art. 1 et 4.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sint plures personae quam tres. — (*Inf.*, *qu.* 31, *art.* 1, *et qu.* 41, *art.* 6; *et* 1, *dist.* 10, *art.* 5; *et* 4 *cont. cap.* 13 *et* 26; *et Pot. qu.* 9, *art.* 9; *et opusc.* 2, *cap.* 56, *et* 60.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint plures personae quam tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est, art. praec. Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est, quaest. 28, art. 4, scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personae sunt in divinis.

2. Praeterea, non plus differt natura a voluntate in Deo quam natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quae procedit per modum voluntatis, ut amor, et alia quae procedit per modum naturae, ut filius. Ergo est etiam alia quae procedit per modum intellectus, ut verbum, et alia quae procedit per modum naturae, ut filius; et sic iterum sequitur quod non sunt tantum tres personae in divinis.

3. Praeterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas; sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis, et per modum intellectus, sed infinitis

aliis modis. Ergo sunt infinitae personae in divinis.

4. Praeterea, ex infinitae bonitate Patris est quod infinite se ipsum communicet producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum.

5. Praeterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum; numerus enim mensura quaedam est. Sed personae divinae sunt immensae, ut patet per Athanasium, in suo Symbolo fidei: *Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus.* Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. ult., 7: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo*: *Pater, Verbum, et Spiritus sanctus.* Quaerentibus autem, *quid tres*, respondetur, *tres personae*, ut Augustinus dicit (7 de Trinit., cap. 4 et seq.). Sunt igitur tres personae tantum in divinis.

Concl. Tres tantum in divinis personae sunt, Pater, Filius, et Spiritus sanctus.

Respondeo dicendum, quod, secundum praemissa art. praec., et art. 4, quaest. 29, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim, artic. praec., quod plures personae sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctae. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativae. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quae autem relationes oppositae non sunt, ad eamdem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens, est persona Patris; et filiatio subsistens, est persona Filii. Aliae autem duae relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur: impossibile est igitur quod ambae uni personae conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum; quia sic sequeretur quod processio intellectus, quae est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans (1) et genita procederent a spirante, quod est contra praemissa, qu. 27, art. 3 et 4. Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personae Patris, et personae Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem, nec ad filiationem, et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personae, quae dicitur persona Spiritus sancti, quae per modum amoris procedit, ut supra habitum est, loc. nunc cit. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona Patris et Filii, sed convenit utrique; et sic licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personae; neque relatio personalis, idest constituens personam. Sed hae tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes; nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus sancti procedentis.

Ad secundum dicendum, quod id quod procedit per modum intellectus, ut verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturae; et ideo supra dictum est, quaest. 27, art. 3, quod processio Verbi divini est ipsa generatio per modum naturae. Amor autem, inquantum hujusmodi, non procedit ut similitudo illius a quo procedit, licet in divinis amor sit coessentialis, inquantum est divinus; et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad tertium dicendum, quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis. Unde in Angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecae quam in homine, quia in eis non est imaginari, sentire, et hujusmodi. Sed in Deo secundum rem non est nisi una operatio, quae est sua essentia. Sed quomodo sint duae processiones, supra ostensum est, qu. 27, art. 1 et 4.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem a bonitate Patris; oporteret enim quod sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et Spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritus sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit Spiritui sancto, quasi habita ab alio; Patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritus sancti sit relatio principii respectu divinae personae; quia ipse procedit ab aliis personis quae in divinis esse possunt.

Ad quintum dicendum, quod numerus determinatus (si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus) per unum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati, quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit, qu. 42, art. 1 et 4. Idem autem non mensuratur per idem.

ARTICULUS III.

Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis. — (1, *dist.* 24, *quaest.* 1, *art.* 3; *et Pot. quaest.* 9, *art.* 7; *et quol.* 10, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est ejus essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam; ergo ponit aliquid in Deo.

2. Praeterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

3. Praeterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas; sequitur quod sit circulatio in ratione, confundens intellectum, et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod termini numerales aliquid ponant in divinis.

(1) Ita Rom. et Patav. edit. Nicolai, *Et persona generans* etc.

Sed contra est quod Hilarius dicit (in 4 de Trinit., ante med.): *Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii*, quod est professio pluralitatis; et Ambrosius dicit (in lib. 1 de Fid., cap. 5, ante med. aequiv.): *Cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo ponit* (1). Ex quibus videtur quod hujusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ponendum aliquid.

Concl. Termini numerales in divinis significant ea de quibus dicuntur, sola negatione superaddita.

Respondeo dicendum, quod Magister in Sententiis, 1, dist. 24, ponit quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantum. Alii vero dicunt contrarium.

Ad evidentiam igitur hujus considerandum est quod omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis quae fit secundum divisionem continui: et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis quae fit per oppositas vel diversas formas; et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem (2) quae est species quantitatis discretae, quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantum.

Alii vero eamdem multitudinem considerantes dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiae, non autem secundum rationem sui generis (quia in Deo nulla est qualitas), ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis quod est quantitas.

Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis, quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphorice, sicut et aliae proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia; sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens. Hujusmodi autem unum, sicut supra dictum est, qu. 11, art. 1, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens, nisi negationem divisionis tantum: unum enim significat ens indivisum. Et ideo, de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione cum dicuntur res multae, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unaquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, et similiter unum quod est principium illius numeri. Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur: et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est, loc. cit.; et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister, in Sent., loc. cit. Ut cum dicimus: Essentia est una, ibi unum significat essentiam indivisam; cum dicimus: Persona est una, significat personam indivisam; cum dicimus: Personae sunt plures, significantur illae personae, et indivisio circa unamquamque earum: quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet.

Ad primum ergo dicendum, quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio: et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina, supra essentiam vel relationem additur ex eorum significatione propria negatio quaedam divisionis, ut dictum est, in corp. art., et loc. ibi cit.

Ad secundum dicendum, quod multitudo quae ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quae non transumitur in divinam praedicationem, sed tantum multitudo transcendens, quae non addit supra ea de quibus dicitur nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum, quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior secundum rationem quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Ex haec supra exposita sunt, qu. 11, art. 2, cum de divina unitate ageretur.

Sciendum tamen est quod auctoritates in oppositum inductae non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo; non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc nomen, persona, *possit esse commune tribus personis.* — (1, *dist.* 23, *art.* 3; *et Pot. quaest.* 8, *art.* 3, *ad* 11, *et qu.* 9, *art.* 4, *ad* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen *persona*, non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen *persona*, non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

2. Praeterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Richardi de Sancto Victore supra posita, qu. 29, art. 3, ad 4. Ergo hoc nomen, *persona*, non est commune tribus.

3. Praeterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem. Sed non secundum rem, quia sic tres personae essent una persona, nec iterum secundum rationem tantum, quia sic persona esset universale. In divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 5. Non ergo hoc nomen, *persona*, est commune tribus.

Sed contra est quod dicit Augustinus (7 de Trin., c. 4 et seqq., et lib. 5, c. 9, in fin.), quod cum quaereretur, *quid tres*, responsum est, *tres personae*; quia commune est eis id quod est persona.

(1) Ita Nicolai: al., *ponimus*. Ambrosius, *Dicendo..... unum Deum Patrem, non Divinitatis pluralitatem, sed unitatem potestatis ostendit.*
(2) Edit. Rom. *Multitudinem solum quae* etc.

CONCL. Personae nomen commune est tribus personis non secundum rem, sed secundum rationem: non quidem sicut genus vel species, sed ut individuum vagum.

Respondeo dicendum, quod ipse modus loquendi ostendit hoc nomen, *persona*, tribus esse commune, cum dicimus tres personas; sicut cum dicimus tres homines, ostendimus hominem esse commune tribus. Manifestum est autem quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus; quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una.

Qualis autem sit communitas, investigantes diversimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt quod est communitas negationis, propter hoc quod in definitione personae ponitur *incommunicabile*. Quidam autem dixerunt quod est communitas intentionis, eo quod in definitione personae ponitur *individuum*; sicut si dicatur quod esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque (1) horum excluditur per hoc quod nomen, *persona*, non est nomen negationis neque intentionis, sed nomen rei.

Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen, *persona*, est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomina enim generum vel specierum, ut homo vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes, non autem intentiones naturarum communium, quae significantur his nominibus, *genus* vel *species*. Sed individuum vagum, ut *aliquis homo*, significat naturam communem cum determinato modo existendi (2) qui competit singularibus; ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod *aliquis homo* significat naturam vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus; hoc autem nomen, *persona*, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, *persona*, secundum rationem est commune tribus personis divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de communitate rei.

Ad secundum dicendum, quod licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad tertium dicendum, quod licet sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quod in divinis sit universale vel particulare vel genus vel species; tum quia neque in rebus humanis communitas personae est communitas generis vel speciei, tum quia personae divinae habent unum esse; genus autem et species et quodlibet universale praedicatur de pluribus secundum esse differentibus.

(1) Ita Nicolai. Al., *et utrumque*.
(2) Ita Alcan, aliique vetusti codd., quibus concinit Nicolai. Editi plurimi, *essendi*.

QUAESTIO XXXI.

DE IIIS QUAE AD UNITATEM VEL PLURALITATEM PERTINENT IN DIVINIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Post haec considerandum est de his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° de ipso nomine Trinitatis; 2.° utrum possit dici: Filius est alius a Patre; 3.° utrum dictio exclusiva, quae videtur alietatem excludere, possit adjungi nomini essentiali in divinis; 4.° utrum possit adjungi termino personali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit Trinitas in divinis. — (1, *dist.* 24, *quaest.* 2, *art.* 2, *et* 2, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 5, *corp.*; *et opusc.* 3, *cap.* 50, 51 *et* 52.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit Trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat in substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen, *Trinitas*, non significat substantiam, praedicaretur enim de singulis personis; neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud. Ergo nomine *Trinitas* non est utendum in divinis.

2. Praeterea, hoc nomen *Trinitas* videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas; in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen, *Trinitas*, non convenit in divinis.

3. Praeterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas, cum triplicitas sit species inaequalitatis. Ergo nec Trinitas.

4. Praeterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiae divinae, quia Deus est sua essentia. Si igitur Trinitas est in Deo, erit in unitate essentiae divinae; et sic in Deo erunt tres essentiales unitates, quod est haereticum.

5. Praeterea, in omnibus quae dicuntur de Deo, concretum praedicatur de abstracto; Deitas enim est Deus, et paternitas est Pater. Sed Trinitas non potest dici trina, quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine Trinitatis non est utendum in divinis.

Sed contra est quod Athanasius, in Symbolo fidei dicit quod *Unitas in Trinitate, et Trinitas in Unitate veneranda sit.*

CONCL. In divinis Trinitatis nomine utendum est, ad significandum hoc idem determinate quod pluralitas indeterminate significat.

Respondeo dicendum, quod nomen Trinitatis in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, utendum est nomine Trinitatis; quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen *Trinitas* determinate.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, *Trinitas*, secundum etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quod dicitur Trinitas, quasi trium unitas; sed secundum proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiae; et propter hoc non possumus dicere quod Pater sit Trinitas, quia non est tres personae. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum

personarum ad invicem relatarum; et inde est quod secundum nomen ad aliud non refertur.

Ad secundum dicendum, quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen, *Trinitas*, convenit cum nominibus collectivis; sed quantum ad secundum differt, quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiae.

Ad tertium dicendum, quod Trinitas absolute dicitur; significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inaequalitatis: est enim species proportionis inaequalis, sicut patet per Boetium (in Arithmetica, lib. 1, cap. 24). Et ideo non est in Deo triplicitas, sed Trinitas.

Ad quartum dicendum, quod in Trinitate divina intelligitur et numerus et personae numeratae. Cum ergo dicimus *Trinitatem* in *unitate*, non ponimus numerum in unitate essentiae, quasi sit ter una; sed personas numeratas ponimus in unitate naturae, sicut supposita alicujus naturae dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus *unitatem in Trinitate*, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad quintum dicendum, quod cum dicimus: *Trinitas est trina*, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in seipsum; cum hoc quod dico trinum importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod Trinitas sit trina, quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quod tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur: *Deus est trinus*, sequitur quod sunt tria supposita deitatis.

ARTICULUS II.

Utrum Filius sit alius a Patre.
(1, *dist.* 9, *quaest.* 1, *art.* 1; *et dist.* 24, *qu.* 2, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit alius a Patre. *Alius* enim est relativum diversitatis substantiae. Si igitur Filius est alius a Patre, videtur quod sit a Patre diversus; quod est contra Augustinum (7 de Trin., cap. ult.), ubi dicit quod *cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.*

2. Praeterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius a Patre, sequitur (1) quod sit differens a Patre, quod est contra Ambrosium (in 1 de Fide, ad Gratianum, cap. 2, ante med.), ubi ait: *Pater et Filius deitate unum sunt; nec est ibi substantiae differentia, neque ulla diversitas.*

3. Praeterea, alienum ab alio dicitur. Sed Filius non est alienus a Patre; dicit enim Hilarius (in 7 de Trin., non longe a fin.), quod *in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile.* Ergo Filius non est alius a Patre.

4. Praeterea, *alius* et *aliud* idem significant, sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius a Patre, videtur sequi quod Filius sit aliud a Patre.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit (in lib. de Fide, ad Petrum, cap. 1): *Una est enim essentia Patris, et Filii, et Spiritus sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.*

Concl. Cum nomen alius, masculine acceptum non nisi distinctionem suppositi in natura significet, filius, alius a patre convenienter dicitur.

Respondeo dicendum, quod quia ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, ut Hieronymus dicit (citatur autem 4 Sent. a Magist., dist. 13, in fin.), ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum; quia, ut Augustinus dicit (in 1 de Trin., capit. 3, in princ.), *nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur.* Oportet autem in his quae de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes, scilicet errorem Arii, qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum, et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiae unitatem personae.

Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen diversitatis et differentiae, ne tollatur unitas essentiae. Possumus autem uti nomine distinctionis propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica diversitas vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinae essentiae, vitandum est nomen separationis et divisionis, quae est totius in partes. Ne autem tollatur aequalitas vitandum est nomen disparitatis. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni et discrepantis. Dicit enim Ambrosius (in lib. 1 de Fid., cap. 2, ante med.), quod *in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas.* Et, secundum Hilarium (ut dictum est loc. cit. in arg. 3), *In divinis nihil est separabile.*

Ad vitandum vero errorem Sabellii vitare debemus singularitatem, ne tollatur comminicabilitas essentiae divinae. Unde Hilarius dicit (7 de Trinit., non multum a fin.): *Patrem et Filium singularem Deum predicare sacrilegium est.* Debemus etiam vitare nomen, *unici*, ne tollatur numerus personarum. Unde Hilarius, in eod. lib., dicit quod *a Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia.* Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis. Neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen *confusi*, ne tollatur ordo naturae a personis. Unde Ambrosius dicit (1 de Fide, loco ante cit. : *Neque confusum est quod unus est, neque multiplex esse potest quod indifferens est.* Vitandum est etiam nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum; dicit enim Hilarius (4 de Trin., ante med.): *Nobis neque solitarius neque diversus Deus est confitendus.*

Hoc autem nomen *alius*, masculine sumptum, non importat nisi distinctionem snppositi. Unde convenienter dicere possumus quod *Filius est alius a Patre*, quia scilicet est aliud suppositum divinae naturae, sicut est alia persona et alia hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quod *alius*, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi; unde ad ejus rationem sufficit distinctio substantiae, quae est hypostasis, vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiae, quae est essentia. Et ideo non possumus dicere quod Filius sit diversus a Patre, licet sit alius.

Ad secundum dicendum, quod differentia impor-

(1) Cod. Alcan., sequet.

tat distinctionem formae. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur, Philip. 2, 6: *Qui cum in forma Dei esset.* Et ideo nomen differentiae non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam in 2 arg. Utitur tamen Damascenus (lib. 3 de orth. Fid., cap. 5), nomine *differentiae* in divinis personis, secundum quod proprietas relativa significatur per modum formae. Unde dicit quod non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod alienum est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur *alius*; et ideo dicimus Filium alium a Patre, licet non dicamus alienum.

Ad quartum dicendum, quod neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum et distinctum et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis si quaeratur: Quis est iste? respondetur: Socrates, quod nomen est suppositi. Si autem quaeratur: Quid est iste? respondetur: Animal rationale et mortale. Et ideo quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod Pater est alius a Filio sed non aliud; et e converso dicimus quod sunt unum, sed non unus.

ARTICULUS II.

Utrum dictio exclusiva solus, *sit addenda termino essentiali in divinis.* — (1, *dist.* 21, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dictio exclusiva, *solus*, non sit addenda termino essentiali, in divinis. Quia, secundum Philosophum (in 2 Elenc., c. 3, a med.), *solus est qui cum alio non est.* Sed Deus est cum angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Praeterea, quidquid adjungitur termino essentiali in divinis potest praedicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul; quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere: Pater est sapiens Deus et Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus (in 6 de Trin., c. 9, in princ.) dicit: *Consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse Patrem verum Deum solum* (1). Ergo non potest dici solus Deus.

3. Praeterea, si haec dictio *solus*, adjungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu praedicati personalis, aut respectu praedicati essentialis; sed non respectu praedicati personalis, quia haec est falsa: Solus Deus est pater, cum etiam homo sit pater; neque etiam respectu praedicati essentialis; quia si haec esset vera: Solus Deus creat, videtur sequi quod haec esset vera: Solus Pater creat; quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de Patre. Haec autem est falsa, quia etiam Filius est creator. Non ergo haec dictio *solus*, potest in divinis adjungi termino essentiali.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Timoth. 1, 17: *Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo.*

(1) Augustini textus, *Deum verum solum non esse Patrem solum.*

Concl. Dictio exclusiva, solus, non categorematice, sed syncategorematice termino essentiali, in divinis addenda est, id est, non quatenus solitudinem, sed ut aliorum omnium exclusionem a consortio praedicati significat.

Respondeo dicendum, quod haec dictio, *solus*, potest accipi ut categorematica vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica quae absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum, ut *albus* circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur haec dictio *solus*, nullo modo potest adjungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adjungeretur; et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra praedicta, art. praec. Dictio vero syncategorematica dicitur quae importat ordinem praedicati ad subjectum, sicut haec dictio, *omnis*, vel *nullus*; et similiter haec dictio *solus*, quia excludit omne aliud suppositum a consortio praedicati. Sicut cum dicitur: Solus Socrates scribit, non datur intelligi quod Socrates sit solitarius, sed quod nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum, nihil prohibet hanc distinctionem *solus*, adjungere alicui essentiali termino in divinis, in quantum excluduntur omnia alia a Deo, a consortio praedicati; ut si dicamus: Solus Deus est aeternus; quia nihil praeter Deum est aeternum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Angeli et animae sanctae semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quod Deus esset solus, vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneae naturae; dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multae plantae et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, Angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personae plures. Consociatio igitur Angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam a divinis; multo minus solitudinem respectivam, et per comparationem ad aliquod praedicatum.

Ad secundum dicendum, quod haec dictio *solus* proprie loquendo, non ponitur ex parte praedicati quod sumitur formaliter; respicit enim suppositum in quantum excludit aliud suppositum ab eo cui adjungitur. Sed hoc adverbium *tantum*, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subjecti et ex parte praedicati. Possumus enim dicere: Tantum Socrates currit, idest, nullus alius; et Socrates currit tantum, idest, nihil aliud facit. Unde non proprie dici potest: Pater est solus Deus; vel, Trinitas est solus Deus, nisi forte ex parte praedicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur: Trinitas est Deus qui est solus Deus. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista: Pater est Deus qui est solus Deus; si relativum referret praedicatum, et non suppositum. Augustinus autem cum dicit Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive; ac si diceret, cum dicitur: *Regi saeculorum invisibili, soli Deo*, non esse exponendum de persona Patris, sed de tota Trinitate.

Ad tertium dicendum, quod utroque modo potest haec dictio *solus*, adjungi termino essentiali. Haec enim propositio: Solus Deus est pater, est duplex: quia ly *pater* potest praedicare personam Patris; et sic est vera: non enim homo est illa persona; vel potest praedicare relationem tantum; et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet

non univoce. Similiter haec est vera: Solus Deus creat; nec tamen sequitur: Ergo solus Pater: quia, ut sophistae dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur: Solus homo est animal rationale mortale; ergo solus Socrates.

ARTICULUS IV.

Utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali. — (1, *dist.* 21, *quaest.* 1, *art.* 2; *et* 4 *cont., cap.* 25; *et Pot. quaest.* 10, *art.* 4, *ad* 12.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dictio exclusiva possit adjungi termino personali, etiamsi praedicatum sit commune. Dicit enim Dominus, ad Patrem loquens, Joan. 17, 3: *Ut cognoscant te solum Deum verum.* Ergo solus Pater est Deus verus.

2. Praeterea, Matth. 11, 27, dicit: *Nemo novit Filium nisi Pater*; quod idem significat ac si diceretur: Solus Pater novit Filium. Sed nosse Filium est commune. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adjungitur. Unde non excludit partem, neque universale: non enim sequitur: Solus Socrates est albus; ergo manus ejus non est alba; vel, ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et e converso. Non ergo per hoc quod dicitur: Solus Pater est Deus; excluditur Filius vel Spiritus sanctus; et sic videtur haec locutio esse vera.

4. Praeterea, ab Ecclesia cantatur: *Tu solus altissimus Jesu Christe.*

Sed contra, haec locutio: Solus Pater est Deus, habet duas expositivas, scilicet: Pater est Deus, et nullus alius a Patre est Deus. Sed haec secunda est falsa, quia Filius alius est a Patre, qui est Deus. Ergo haec est falsa: Solus Pater est Deus; et sic de similibus.

Concl. Dictio exclusiva non adjungitur terminis personalibus respectu praedicati communis.

Respondeo dicendum, quod cum dicimus: Solus Pater est Deus, haec propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim *solus* ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa secundum quod sumitur categorematice; secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter; quia si excludat a forma subjecti, sic est vera; ut sit sensus: Solus Pater est Deus, id est, ille cum quo nullus alius est Pater, est Deus. Et hoc modo exponit Augustinus (in 6 de Trinit. c. 6, in fin.), cum dicit: *Solum Patrem dicimus, non quia separatur a Filio vel Spiritu sancto; sed hoc dicentes significamus quod illi simul cum eo non sunt Pater.* Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta alia implicatione, ut si dicatur: Ille, qui solus dicitur Pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum excludit a consortio praedicati. Et sic haec propositio est falsa, si excludit alium masculine; est autem vera si excludit aliud neutraliter tantum; quia Filius est alius a Patre, non tamen aliud; similiter et Spiritus sanctus. Sed quia haec dictio *solus*, respicit proprie subjectum ut dictum est, art. praec., magis se habet ad excludendum alium quam aliud. Unde non est extendenda talis locutio, sed pie exponenda sicubi inveniatur in authentica Scriptura.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicimus, *te solum Deum verum*, non intelligitur de persona Patris (1), sed de tota Trinitate (2), ut Augustinus exponit (lib. 6, de Trin., cap. 9, circ. med.). Vel si intelligatur de persona Patris, non excluduntur aliae personae propter essentiae unitatem, prout ly *solus* excludit tantum aliud, ut dictum est, in corp. art.

Et similiter dicendum est ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de Patre, non excluditur Filius vel Spiritus sanctus propter essentiae unitatem. Unde sciendum est quod in auctoritate praedicta haec dictio *nemo*, non idem est quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum; non enim posset excipi persona Patris; sed sumitur secundum usum loquendi distributive pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum, quod dictio exclusiva non excludit illa quae sunt de intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito a Patre; et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod non dicimus absolute quod solus Filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei Patris.

QUAESTIO XXXII.

DE DIVINARUM PERSONARUM COGNITIONE.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de cognitione divinarum personarum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° Utrum per rationem naturalem possint cognosci divinae personae; 2.° utrum sint aliquae notiones divinis personis attribuendae; 3.° de numero notionum; 4.° utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. — (1 *p. quaest.* 39, *art.* 7, *corp.*; *et* 1, *dist.* 3, *quaest.* 1, *art.* 4; *et* 1 *cont., cap.* 14; *et Ver. qu.* 10, *art.* 13; *et Pot. quaest.* 9, *art.* 5, *corp.*; *et Boet., Trin. quaest.* 1, *art.* 4; *et Rom.* 1, *lect.* 6, *in fine.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem. Inveniuntur autem a philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles (in 1 de Caelo et mundo, text. 2): *Per hunc numerum,* scilicet ternarium, *adhibuimus nosipsos magnificare Deum unum eminentem proprietatibus eorum quae sunt creata.* Augustinus etiam dicit (7 Confes. cap. 9, parum a princ.): *Ibi legi,* scilicet in libris Platonicorum, *non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum,* et hujusmodi quae

(1) Ita cod. et editi plurimi. Al., *de sola persona Patris.*
(2) Ita Nicolai. Al., *de sola Trinitate.*

ibi sequuntur. In quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in Glossa, Rom. 1, et Exod. 8, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, idest, in notitia tertiae personae, scilicet Spiritus sancti, et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit (in lib. qui dicitur *Pimander*. dialog. 4): *Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem*. Per quod videtur generatio Filii et Spiritus sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Praeterea, Richardus de Sancto Vict. dicit (in lib. 1 de Trinit., c. 4, circa princ.): *Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint*. Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinae, quae se ipsam infinite communicat in processione divinarum personarum; quidam vero per hoc, quod nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. Augustinus vero (lib. 10 de Trin., cap. 11 et 12, et lib. 9, cap. 4, et seqq.), procedit ad manifestandum Trinitatem personarum ex processione verbi et amoris in mente nostra; quam viam supra secuti sumus, qu. 27, art. 1 et 3. Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

3. Praeterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest (1). Sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

Sed contra est quod Hilarius dicit (in lib. 1 de Trinitate, parum a princ.): *Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi*. Ambrosius etiam (lib. 2. de Fide, ad Gratianum, cap. 5, ante med.) dicit: *Impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet*. Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet, qu. 30, art. 2. Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi ad quod ratio necessaria haberi non potest; sequitur quod Trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

Concl. Impossibile est per rationem naturalem ad Trinitatis divinarum personarum cognitionem pervenire.

Respondeo dicendum, quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra, qu. 12, art. 3, et 12, quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium; et hoc fundamento usi sumus supra, qu. 12, art. 12, in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis uti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt; unde Apostolus dicit ad Hebr. 11, 1, quod *fides est de non apparentibus*; et idem Apostolus dicit 1 Corinth. 2, 6: *Sapientiam loquimur inter perfectos; sapientiam vero non hujus saeculi, neque principium hujus saeculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est*. Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.

Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare (1) nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt; apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides. Unde Dionysius dicit (2 cap. de div. Nom., non multum remote a princ. lect. 1). *Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum* (scilicet sacrorum) *respicit, hoc et nos canone utimur*.

Ad primum ergo dicendum, quod philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio, secundum illud Apostoli 1 Cor. 2, 6.: *Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principium hujus saeculi cognovit*, idest, *philosophorum*, secundum Glossam Hier. in dict. locum. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa, quae appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto, ut infra mox patebit. Quod ergo Aristoteles dicit: *Per hunc numerum adhibuimus nosipsos*, etc., non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis. Sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus propter quamdam ternarii numeri perfectionem. In libris etiam Platonicorum invenitur: *In principio erat Verbum*, non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis, sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae Filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, idest in cognitione tertiae personae; quia a bonitate, quae Spiritui sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. 1. Vel quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem, vel paternum intellectum: in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius (Lib. 4, non multum procul a med.) recitat super somnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quae videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundum substantiam differentes; sed fuit error Origenis (tom. 2, super illud Joan. 1: *Et Deus erat Verbum:* et idem refert Hieronymus in epist. ad Pamm. et Oceanum, quae incip. *Schedulae quas*, cap. 1, cir. fin.) et Arii sequentium in hoc Platonicos. Quod vero Trismegistus dicit: *Monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem*, non est referendum ad generationem Filii, vel processionem Spiritus sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

(1) Al., *cognosci potest*.

(1) Nicolai, *probari*.

Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem: sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio non quae sufficienter probet radicem; sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum, ex hoc quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes: non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula: bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturae, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, sit infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus (super Joan. tract. 26, circ. med.), dicit quod *per fidem venitur ad cognitionem*, et non e converso.

Ad tertium dicendum, quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis. Unde et Moyses, postquam dixerat, Gen. 1, 1; *In principio creavit Deus caelum et terram*: subdit: *Dixit Deus: Fiat lux*, ad manifestationem divini Verbi: et postea dixit: *Vidit Deus lucem quod esset bona*, ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principaliter, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus sancti.

ARTICULUS II.

Utrum sint ponendae notiones in divinis. — (*Inf., qu.* 40, *art*, 1, *corp.*; *et* 1, *dist.* 26, *qu.* 2, *art.* 3, *et dist.* 33, *art.* 2, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendae notiones in divinis. Dicit enim Dionysius (in 1 cap. de div. Nom., parum a princ.), quod *non est audendum dicere aliquid de Deo praeter ea quae nobis ex sacris eloquiis sunt expressa*. Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacrae Scripturae. Ergo non sunt ponendae notiones in divinis.

2. Praeterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiae, aut ad Trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiae, nec ad Trinitatem personarum; de notionibus enim neque praedicantur ea quae sunt essentiae; non enim dicimus quod paternitas sit sapiens, vel creet; neque etiam ea quae sunt personae; non enim dicimus quod paternitas generet, et filiatio generetur. Ergo non sunt ponendae notiones in divinis.

3. Praeterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta quae sint principia cognoscendi, quia cognoscuntur se ipsis. Sed divinae personae sunt simplicissimae. Ergo non sunt ponendae in divinis personis notiones.

Sed contra est quod dicit Joan. Damascenus (lib. 3 de orthod. Fid., cap. 5, circa pr.): *Differentiam hypostaseon* (idest personarum) *in tribus proprietatibus, idest, paternali, et filiali, et processionali recognoscimus*. Sunt ergo ponendae proprietates et notiones in divinis.

Concl. Notiones quasdam in divinis necesse est poni, inquantum essentialia nomina significare oportet in abstracto et in concreto, quod nullatenus divinae simplicitati obstat.

Respondeo dicendum, quod Praepositivus attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consuevimus dicere: Rogo benignitatem tuam, id est, te benignum; ita, cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus Pater.

Sed, sicut ostensum est supra, qu. 3, art. 3 ad 1 praecipue, et qu. 13, art. 1, divinae simplicitati non praejudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis; quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est consideranda: et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, idest, secundum quod inveniuntur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit, in quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur, ad significandum vero res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est (locis nunc proxime citatis), ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiae et complementi per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus deitatem et Deum, vel sapientiam et sapientem; sed etiam personalia, ut dicamus paternitatem et patrem.

Ad quod duo praecipue nos cogunt: primo quidem haereticorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quaerentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres, sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate unum ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui: et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut *quid*, persona vero ut *quis*, proprietas autem ut *quo*.

Secundo, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritus sancti. Non autem una relatione, quia sic sequeretur quod

etiam Filius et Spiritus sanctus una et eadem relatione referrentur ad Patrem. Et sic cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quod Filius et Spiritus sanctus non essent duae personae.

Neque tamen potest dici, ut Praepositivus dicebat, quod, sicut Deus uno modo se habet ad creaturas cum tamen creaturae diversimode se habeant ad ipsum, sic Pater una relatione refertur ad Filium et ad Spiritum sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem. Quia, cum ratio specifica relativi consistat in hoc quod ad aliud se habet, necesse est dicere quod duae relationes non sunt diversae secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse domini et patris secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturae sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturae ipsius. Filius autem et Spiritus sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad Patrem. Unde non est simile.

Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est, qu. 28, art. 1 ad 3. Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde secundum duas relationes Filii et Spiritus sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde cum non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quae dicuntur proprietates et notiones.

Ad primum ergo dicendum, quod licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum, quod notiones significantur in divinis non ut res, sed ut rationes (1) quaedam, quibus cognoscuntur personae, licet ipsae notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est, qu. 28, art. 1. Et ideo ea quae habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quod paternitas (2) generet, vel creet, sit sapiens, vel intelligens. Essentialia vero quae non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturae a Deo, possunt praedicari de notionibus; possumus enim dicere quod paternitas est aeterna, vel immensa, vel quodcumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt (3) substantiva personalia et essentialia praedicari de notionibus; possumus enim dicere quod paternitas est Deus, et deitas est Pater (4).

Ad tertium dicendum, quod licet personae sint simplices, tamen absque praejudicio simplicitatis possunt propriae rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est, in corp. art.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai, *relationes*.

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Edit. Rom. et Patav. an. 1698: *Generet, vel creet, sicut sapientia, vel intellectus Essentialia*, etc. Nicolai: *Generet, vel creet, neque quod sit sapiens, vel intelligens*. Patav. in 12, an. 1712: *Generet vel creet, sicut sapientia, vel intellectus, sit sapiens vel intelligens.*

(3) Al., *substantialia*.

(4) Patav. edit. 1698: *Et paternitas est pater.*

ARTICULUS III.

Utrum sint quinque notiones. — (1, *dist.* 26, *quaest.* 2, *art.* 3, *et dist.* 27, *qu.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et dist.* 28, *quaest.* 1, *art.* 2; *et Pot. quaest.* 9, *art.* 9, *ad* 21 *et* 27, *et quaest.* 10, *art.* 5, *ad* 12; *et opusc.* 2, *cap.* 57, 58, 59, 60 *et* 61.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quinque notiones. Propriae enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est, qu. 28, art. 4. Ergo et notiones sunt tantum quatuor.

2. Praeterea, propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus; propter hoc autem quod sunt tres personae, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus; quod est inconveniens.

3. Praeterea, si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua personarum sint notiones duae (1), vel plures, sicut in persona Patris ponitur innascibilitas et paternitas et communis spiratio. Aut igitur istae tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de alia praedicari, ut dicamus quod, sicut bonitas divina est ejus sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas; quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

4. Sed contra, videtur quod sint plures: quia sicut Pater a nullo est, et secundum hoc accipitur notio quae dicitur innascibilitas; ita a Spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sex notiones.

5. Praeterea, sicut Patri et Filio commune est quod ab eis procedat Spiritus sanctus, ita commune et Filio et Spiritui sancto quod procedant a Patre. Ergo sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui sancto.

Concl. Quinque tantum notiones sunt in divinis, innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio.

Respondeo dicendum, quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinae autem personae multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet *a quo alius* et *qui ab alio*: et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est; et sic ex hac parte ejus notio est *innascibilitas*. Sed in quantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter; quia inquantum Filius est ab eo, innotescit notione *paternitatis*; in quantum autem Spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione *communis spirationis*. Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio nascendo, et sic innotescit per *filiationem*; et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus Sanctus; et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet *communi spiratione*. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quod est ab alio vel ab aliis, et sic innotescit *processione*; non autem per hoc quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo.

(1) Ita Nicolai. Edit. Rom. et Patav. ambae, *Aliquae notiones duae*.

Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet *innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio* et *processio*. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam *innascibilitas* non est relatio, nisi per reductionem, ut infra dicetur, qu. 33, art. 4, ad 3. Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam *communis spiratio* non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas scilicet *paternitas, filiatio* et *processio*. Nam *communis spiratio* et *innascibilitas* dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infra magis patebit, quaest. 40, art. 1, ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod praeter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod essentia in divinis significatur ut res quaedam, et similiter personae significantur ut res quaedam; sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiae, et trinus propter trinitatem personarum; non tamen dicitur quinus propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum, quod cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personae, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de se invicem praedicantur, quia significantur ut diversae rationes personarum; sicut etiam non dicimus quod attributum potentiae sit attributum scientiae, licet dicamus quod scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum, quod cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est, qu. 29, art. 3, non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris quod sit a nullo.

Ad quintum dicendum, quod Filius et Spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi a Patre, sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum santum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum liceat contrarie opinari de notionibus. (1, *dist.* 33, *art.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat contrarie opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus (in 1 de Trin., cap. 3, in princ.) quod *non erratur alicubi periculosius quam in materia Trinitatis*, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariae opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrarie opinari circa notiones non licet.

2. Praeterea, per notiones cognoscuntur personae, ut dictum est, art. praeced. Sed circa personas non licet contrarie opinari Ergo nec circa notiones.

Sed contra, articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

Concl. Cum notiones ad finem non nisi indirecte spectet, contrarie opinari de ipsis licet, si nihil adsit, vel consideretur consequi, quod fidei est contrarium.

Respondeo dicendum, quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter: uno modo directe, sicut ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum, et hujusmodi: et circa haec opinari falsum hoc ipso inducit haeresim, maxime si pertinacia adjungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanae; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa hujusmodi ergo absque periculo haeresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maxime si non pertinaciter adhaereat; sed postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei; in hoc errare non esset absque haeresi. Et propter hoc multa nunc reputantur haeretica quae prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur.

Sic igitur dicendum est, quod circa notiones aliqui absque periculo haeresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in haeresim laberetur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XXXIII.

DE PERSONA PATRIS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de personis in speciali: et primo circa personam Patris, circa quam quaeruntur quatuor: 1.° utrum Patri competat esse principium; 2.° utrum persona Patris proprie significetur hoc nomine, *Pater;* 3.° utrum per prius dicatur in divinis *Pater*, secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter; 4.° utrum sit proprium Patri esse ingenitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum competat Patri esse principium. — (*Inf., qu.* 36, *art.* 4; *et* 1, *dist.* 29, *art.* 2; *et op.* 1, *cap.* 2; *et Pot. qu.* 10, *art.* 1, *ad* 8 *et* 10.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non possit dici principium Filii, vel Spiritus sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundum Philosophum (ex lib. 4 Metaph., text. 3). Sed non dicimus Patrem esse causam Filii. Ergo non debet dici quod sit ejus principium.

2. Praeterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum, et per consequens esse creatum; quod videtur esse erroneum.

3. Praeterea, nomen principii a prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit in suo Symb. fid. Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed contra est quod dicit Augustinus (4 de Trinit. cap. 20, declinando ad fin.): *Pater est principium totius Deitatis.*

Concl. Cum Pater sit a quo est Filius et Spiritus sanctus, convenienter sibi esse principium convenit.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *principium* nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit. Omne enim a quo aliquid procedit quocum-

que modo, dicimus esse principium, et e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum quod Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii; sed Latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii. Cujus ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est, qu. 13, art. 11, quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen *causa* videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen *principii*. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem; sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus frontem lineae esse principium lineae (1).

Ad secundum dicendum, quod apud Graecos invenitur de Filio vel spiritu sancto dici, quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum; quia, licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio vel Spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit (9 de Trinit. inter med. et fin.): *Donantis auctoritate Pater major est; sed minor non est Filius, cui unum esse donatur.*

Ad tertium dicendum, quod licet hoc nomen *principium*, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponitur, ut supra dictum est, quaest. 13, art. 8.

ARTICULUS II.

Utrum hoc nomen, Pater, *sit nomen proprie divinae personae.* — (*Inf., quaest.* 40, *art.* 2, *corp.*; *et* 3 *part., quaest.* 60, *art.* 7, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 3, *art.* 2, *qu.* 1, *ad* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Pater*, non sit proprie nomen divinae personae. Hoc enim nomen, *Pater*, significat relationem. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen, *Pater*, est proprie nomen significativum personae.

2. Praeterea, generans communius est quam pater; nam omnis pater est generans, sed non e converso. Sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est, qu. 13, art. 11. Ergo magis proprium nomen est personae divinae generans et genitor, quam Pater.

3. Praeterea, nihil quod secundum metaphoram dicitur potest esse nomen proprium alicujus. Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum, vel proles, et per consequens ille cujus est verbum, metaphorice dicitur pater. Non ergo principium Verbi in divinis potest dici Pater.

4. Praeterea, omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quam de Deo; verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen patris, quod a generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinae personae.

Sed contra est quod dicitur in psal. 88, 27: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu.*

Concl. Cum ipsa paternitate Pater in divinis distinguatur ab omnibus aliis personis, convenienter sibi Patris nomen convenit.

Respondeo dicendum, quod nomen proprium cujuslibet personae significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu hujus hominis est haec anima et hoc corpus, ut dicitur (in 7 Met., text. 34 et 35), his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personae Patris est hoc nomen *Pater*, quod significat paternitatem.

Ad primum ergo dicendum quod apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen *Pater*, apud nos non significat personam, sed relationem personae. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt; nam relatio quam significat hoc nomen, *Pater*, est subsistens persona. Unde supra dictum est, quaest. 29, art. 4, quod hoc nomen *persona* in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Philosophum (in 2 de anima in text. 49), denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri; sed paternitas significat complementum generationis; et ideo potius est nomen divinae personae *Pater*, quam generans vel genitor.

Ad tertium dicendum, quod verbum non est quid subsistens in natura humana; unde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina; unde proprie et non metaphorice dicitur Filius, et ejus principium Pater.

Ad quartum dicendum, quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit ad Ephes. 3, 14: *Flecto genua mea ad patrem Domini mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Quod sic apparet: manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino qui est forma generati; et quanto hic fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca: nam de ratione generantis est quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio, et per consequens paternitas, per prius sit in Deo quam in creatu-

(1) Nicolai, *primam partem lineae.*

ris. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinae generationis et paternitatis pertinet.

ARTICULUS III.

Utrum hoc nomen, Pater, *dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur.* — (1, *dist.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *pater*, non dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur. Commune enim, secundum intellectum, est prius proprio. Sed hoc nomen, *pater*, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personae Patris; secundum vero quod sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati; nam toti Trinitati dicimus: *Pater noster.* Ergo per prius dicitus *pater* essentialiter sumptum, quam personaliter.

2. Praeterea, in his quae sunt ejusdem rationis non est praedicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici, secundum quod persona divina est Pater Filii, et secundum quod tota Trinitas est Pater noster, vel creaturae; cum, secundum Basilium (in hom. de Fide, quae est 15, circ. med.), accipere sit commune creaturae et Filio. Ergo non per prius dicitur *Pater* in divinis secundum quod sumitur personaliter quam secundum quod sumitur essentialiter.

3. Praeterea inter ea quae non dicuntur secundum rationem unam non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturae in ratione filiationis vel generationis, secundum illud Coloss. 1, 15: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae.* Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta quam essentialiter, sed secundum rationem eamdem.

Sed contra est quod aeternum prius est temporali. Ab aeterno autem Deus est Pater Filii, ex tempore autem Pater est creaturae. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii quam respectu creaturae.

Concl. Cum in Deo Patre perfecta paternitatis ratio inveniatur respectu filii, in Deo autem et creatura non nisi secundum aliqualem similitudinem: prius nomen patris in divinis dicitur personaliter quam essentialiter.

Respondeo dicendum, quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid; de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen, *leo*, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi; de hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex praemissis qu. 27, art. 2, et qu. 28, art. 4, quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio; quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae, sed secundum aliqualem similitudinem; quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturae pater propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum, secundum illud Job. 38, 28: *Quis est pluviae pater? aut quis genuit stillas roris?* Alicujus vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis, secundum illud Deuter. 32, 6: *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?* Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum, secundum illud Rom. 8, 16: *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro quod sumus filii Dei; si autem filii, et heredes.* Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout jam gloriae hereditatem possident, secundum illud Rom. 5, 2: *Gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Sic igitur patet quod per prius paternitas dicitur in divinis, secundum quod importatur respectus personae ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod communia absolute dicta secundum ordinem intellectus nostri sunt priora quam propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non e converso. In intellectu enim personae Patris intelligitur Deus; sed non convertitur. Sed communia quae important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quam propria quae important respectus personales; quia persona procedens in divinis procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice quam artificiatum quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius a Patre quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de similitudine Filii, vel Patris, ut patet per illud quod dicitur Rom. 8, 29: *Quos praescivit et praedestinavit fieri conformes imaginis Filii sui.*

Ad secundum dicendum, quod accipere dicitur esse commune creaturae et Filio, non secundum univocationem sed secundum similitudinem quamdam remotam, ratione cujus dicitur primogenitus creaturae. Unde in auctoritate inducta subditur: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus,* postquam dixerat conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei. Sed Filius Dei naturaliter (1) habet quoddam singulare prae aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit, ut idem Basilius dicit (loc. cit. in arg.); et secundum hoc dicitur unigenitus, ut patet Joan. 1, 18: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit.*

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS IV.

Utrum esse ingenitum sit Patri proprium. — (1, *dist.* 13, *art.* 4; *et dist.* 28, *quaest.* 1, *art.* 1; *et opusc.* 1, *cap.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod esse ingenitum non sit Patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cujus est proprietas. Sed *ingenitus* nihil ponit in Patre, sed removet tantum. Ergo non significat proprietatem Patris.

(1) Nicolai omittit, *naturaliter.*

2. Praeterea, ingenitum aut dicitur privative, aut negative. Si negative, tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed Spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo ingenitum etiam ei convenit: et sic non est proprium Patri. Si autem privative sumatur, cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quod persona Patris sit imperfecta: quod est impossibile.

3. Praeterea, *ingenitus* in divinis non significat relationem, quia non dicitur relative. Significat ergo substantiam. Ingenitus igitur et genitus secundum substantiam differunt. Filius autem qui est genitus non differt a Patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Praeterea, proprium est quod uni soli convenit. Sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium Patri esse ingenitum.

5. Praeterea, sicut Pater est principium personae genitae, ita et personae procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quod sit ingenitus, etiam proprium ejus debet poni quod sit improcessibilis.

Sed contra est quod dicit Hilarius (4 de Trinit., non multum remote a fine): *Est unus ab uno*, scilicet ab ingenito, genitus, *proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis.*

Concl. Ingenitum esse est proprium Patri, inquantum sibi proprium est non ab alio esse.

Respondeo dicendum, quod sicut in creaturis invenitur principium primum, et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio quod est Pater, et principium a principio, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter: uno quidem modo in quantum est principium primum per hoc quod habet relationem ad ea quae ab ipso sunt; alio modo in quantum est primum principium per hoc quod non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. In quantum autem est principium non de principio innotescit per hoc quod non est ab alio; quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, *ingenitus*.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen, *ingenitus*, secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negative, sed importat vel utrumque simul, scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum: quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis.

Et ideo dicendum est, secundum Augustinum (5 de Trinit. cap. 7 versus fin.), quod *ingenitus* negationem generationis passivae importat. Dicit enim quod tantum valet quod dicitur *ingenitus* quantum valet quod dicitur non filius. Nec propter hoc sequitur quod *ingenitus* non debeat poni propria notio Patris; quia prima et simplicia per negationes notificantur, sicut dicimus punctum esse cujus pars non est.

Ad secundum dicendum, quod *ingenitum* quandoque sumitur negative tantum, et secundum hoc Hieronymus dicit (innuitur lib. 1 Didymi de Spiritu sancto, quem Hieronymus Latine reddidit, et est inter ejus opera) *Spiritum sanctum esse* ingenitum, id est, non genitum. Alio modo potest dici *ingenitum* aliquo modo privative; non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio: uno modo quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud; sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quaedam res natae sunt habere. Alio modo dicitur privatio quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur caeca. Tertio modo quando ipsum non habet quod natum est habere; et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem *ingenitum* non dicitur privative de Patre, sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum divinae naturae non est genitum, cujus tamen naturae aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici *ingenitum*. Unde ad hoc quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine *ingeniti* intelligere quod conveniat alicui personae divinae quae sit principium alterius personae; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis; vel ut intelligatur in nomine *ingeniti*, quod omnino non sit ab alio, et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui sancto convenit esse *ingenitum*, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens; nec etiam divinae essentiae, de qua potest dici quod est in Filio vel in Spiritu sancto ab alio, scilicet a Patre.

Ad tertium dicendum, quod secundum Damascenus (lib. 2 de Fid. orth., cap. 9, circa med.), *ingenitum* uno modo significat idem quod *increatum*, et sic secundum substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est *genitum*; et sic relative dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis; sicut non homo ad genus substantiae et non album ad genus qualitatis. Unde cum *genitum* in divinis relationem importet, *ingenitum* etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod Pater ingenitus distinguatur a Filio genito secundum substantiam, sed solum secundum relationem, inquantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum, quod sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio, quod *ingenitum* dicitur. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit (in lib. de Synodis advers. Arianos, post medium, et est explicatio canonis 26): *Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt.* Et hoc praecipue, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio; et sic non distinguerentur oppositione relativa. Oporteret igitur quod distinguerentur diversitate naturae.

Ad quintum dicendum, quod proprietas Patris, prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii, quam per remotionem processionis Spiritus sancti; tum quia processio Spi-

ritus sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est, quaest. 27, art. 4 ad 3, tum quia etiam ordine naturae praesupponit generationem Filii. Unde remoto a Patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens.

QUAESTIO XXXIV.

DE PERSONA FILII.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de persona Filii. Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet *Filius, Verbum* et *Imago.* Sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur. Unde restat considerandum de Verbo et Imagine.

Circa Verbum quaeruntur tria: 1.° utrum Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter; 2.° utrum sit proprium nomen Filii; 3.° utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Verbum in divinis sit nomen personale. — (1-2, *quaest.* 93, *art.* 1, *ad* 2; *et Ver. qu.* 4, *art.* 2 *et* 4; *et opusc.* 1, *cap.* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Verbum in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis, ut Pater et Filius. Sed Verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origenes dicit (super Joan., cap. 1, sup. illud: *In principio erat Verbum*). Ergo Verbum non est personale in divinis.

2. Praeterea, secundum Augustinum (in lib. 9 de Trinit., cap. 10, circa fin.): *Verbum est notitia cum amore*; et secundum Anselmum (in Monol., cap. 60, circa med.): *Dicere, summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri.* Sed notitia et cogitatio et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo Verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Praeterea, de ratione Verbi est quod dicatur. Sed secundum Anselmum (ibidem, colligitur ex cap. 59), sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus est intelligens, ita Pater est *dicens*, Filius est *dicens*, et Spiritus sanctus est *dicens*; et similiter quilibet eorum *dicitur*. Ergo nomen Verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Praeterea, nulla persona divina est facta. Sed Verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim in psal. 148, 8: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus.* Ergo Verbum non est nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in 7 de Trinitate, cap. 11, in princ.): *Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id cujus est Verbum.* Sed Filius est nomen personale, quia relative dicitur. Ergo et Verbum.

Concl. Verbum in divinis cum procedens ab alio importet, non essentialiter sed personaliter tantum sumitur.

Respondeo dicendum, quod nomen verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur; quarto autem modo dicitur improprie, sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit, quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum (in lib. 1 Perih., in princ.): et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. 2 de Anima dicitur (text. 90). Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa; tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus (in 1 lib. cap. 17, de Fide orthod., quid simile habet eod. lib. cap. 9, circa med.), dicens quod *verbum* dicitur *naturalis intellectus motus, secundum quem movetur, et intelligit et cogitat, velut lux et splendor*, quantum ad primum. Rursus *verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur*, quantum ad tertium. Rursus etiam *verbum est angelus, id est, nuntius intelligentiae*, quantum ad secundum. Dicitur autem figurative quarto modo verbum id quod verbo significatur, vel efficitur, sicut consuevimus dicere: Hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit (in 15 de Trinit., cap. 10, a med.): *Quisquis potest intelligere verbum non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum.* Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis.

Unde Verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est, quaest. 27, art. 3. Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Ariani, quorum fons Origenes invenitur, posuerunt Filium alium a Patre esse in diversitate substantiae. Unde conati sunt, cum Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse proprie dictum, ne sub ratione Verbi procedentis cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris. Nam verbum interius sic a dicente procedit, quod in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici nisi ratione manifestationis; quia vel manifestat, sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exterius manifestat ea quae exterius manifestantur, non dicuntur verba, nisi in quantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum, quod nihil eorum quae ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum; solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute: et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu; non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit (lib. 7 de Trin., cap. 11, non longe a pr.), quod *Verbum est sapientia genita*; quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quae etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eumdem modum potest intelligi, quod *dicere*, Deo sit cogitando intueri, inquantum scilicet intuitu cogitationis divinae concipitur Verbum Dei. Cogitationis tamen nomen Dei Verbo proprie non convenit. Dicit enim Augustinus (14 de Trin., cap. 16, in princ.): *Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat* (1) *formam ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodam modo volutari.* Cogitatio enim propria in inquisitione veritatis consistit, quae in Deo locum non habet. Cum vero intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus (loc. cit. in arg. 2), improprie accipit cogitationem pro contemplatione.

Ad tertium dicendum, quod sicut, proprie loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis, et non essentialiter, ita et dicere. Unde sicut Verbum non est commune Patri et Filio et Spiritui sancto, ita non est verum quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sint unum dicens. Unde Augustinus dicit (7 de Trinit., cap. 1, circa princ.): Dicens *illo coaeterno Verbo non singulus intelligitur in divinis; sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique dicens.* Sed dici convenit cuilibet personae; dicitur enim non solum verbum, sed res quae verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum: eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personae convenit dici. Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum sanctum, et omnia alia quae ejus scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura. Sicut intellectus hominis verbo, quod concipit intelligendo lapidem, dicit. Anselmus vero improprie accepit dicere pro intelligere, quae tamen differunt: nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae. In Deo autem importat omnimodam identitatem; quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra ostensum est, quaest. 14, artic. 4 et 5. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum: nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quae profert verbum est dicens in divinis, cum tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens Verbo dicta.

Ad quartum dicendum, quod verbum sumitur ibi figurativae, prout significatum vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturae dicuntur facere verbum Dei, inquantum exequuntur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto divinae sapientiae; sicut aliquis dicitur facere verbum Regis, dum facit opus ad quod ex verbo Regis instigatur.

(1) Al., *non accipiat.*

ARTICULUS II.

Utrum Verbum sit proprium nomen Filii. — (1, *dist.* 27, *qu.* 2, *art.* 2, *qu.* 2; *et Ver. qu.* 4, *art.* 3; *et opusc.* 1, *cap.* 12.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Verbum non sit proprium nomen Filii. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed Verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo Verbum non potest esse proprium nomen personae Filii.

2. Praeterea, Verbum prolatione quadam procedit a dicente. Si ergo Filius est proprie Verbum, non procedit a Patre nisi per modum prolationis: quod est haeresis Valentini, ut patet per Augustinum (in lib. de Haeresibus, num. 11).

3. Praeterea, omne nomen proprium alicujus personae significat proprietatem aliquam ejus. Si igitur Verbum sit proprium nomen Filii, significabit aliquam proprietatem ejus; et sic erunt plures proprietates in divinis quam quae supra enumeratae sunt.

4. Praeterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed Filius intelligit. Ergo Filii est aliquod verbum; et sic non est proprium Filii esse Verbum.

5. Praeterea, Hebr. 1, 3, dicitur de Filio: *Portans omnia verbo virtutis suae*; ex quo Basilius (lib. 5 contra Eunom., cap. 11), accipit quod Spiritus sanctus sit verbum Filii. Non est ergo proprium Filii esse Verbum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (6 de Trinit., cap. 11, circa med.): *Verbum solus Filius accipitur.*

Concl. Verbum in divinis, cum dicatur secundum quod est procedens emanatione intellectus, personae Filii proprium nomen est.

Respondeo dicendum, quod Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personae Filii; significat enim quamdam emanationem intellectus. Persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius; et hujusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est, quaest. 27, art. 2. Unde relinquitur quod solus Filius proprie dicatur Verbum in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis non est idem esse et intelligere. Unde illud quod habet in nobis esse intelligibile non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum ejus intelligere. Unde Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus ejus, sed pertinet ad ipsam naturam ejus; et ideo oportet quod sit aliquid subsistens, quia quidquid est in natura Dei, subsistit; et

ideo Damascenus (lib. 1 orth. Fid., cap. 18, non procul a fine), dicit quod *Verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens; reliqua vero verba*, scilicet nostra, *virtutes sunt animae.*

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur (sicut Hilarius refert, 6 de Trin., non remote a princ.), sed propter varium modum prolationis quem posuit, sicut patet per Augustinum (in lib. de Haeresibus, loco in arg. cit.).

Ad tertium dicendum, quod in nomine Verbi eadem proprietas importatur quae in nomine Filii. Unde dicit Augustinus (7 de Trinit., cap. 11, in princ.): *Eo dicitur Verbum quo Filius.* Ipsa enim nativitas Filii, quae est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quae Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus. Nam, ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; ut ostendatur coaeternus, dicitur splendor, ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri per quod omnia ista designarentur.

Ad quartum dicendum, quod eo modo convenit Filio esse intelligentem quo convenit ei esse Deum cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est, quaest. 14, art. 2 et 4. Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus; unde est quidem intelligens, non ut producens Verbum, sed ut Verbum procedens, prout scilicet in Deo Verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio Verbi.

Ad quintum dicendum, quod cum de Filio dicitur: *Portans omnia verbo virtutis suae*, verbum figurate accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa interlinearis ibi dicit quod verbum sumitur pro imperio, in quantum scilicet ex effectu virtutis Verbi est quod res conserventur in esse; sicut ex effectu virtutis Verbi est quod res producantur in esse. Quod vero Basilius interpretatur verbum pro Spiritu sancto, improprie et figurate locutus est, prout verbum alicujus dici potest omne illud quod est manifestativum ejus, ut sic ea ratione dicatur Spiritus sanctus verbum Filii, quia manifestat Filium.

ARTICULUS III.

Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam. — (1, *dist.* 27, *quaest.* 2, *art.* 3; *et Ver. quaest.* 4, *art.* 5; *et quol.* 4, *quaest.* 4, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura essentialiter in divinis dicitur. Sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est, art. 1, hujus quaest. Ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Praeterea, quae important respectum ad creaturas dicuntur de Deo ex tempore, ut dominus et creator. Sed Verbum dicitur de Deo ab aeterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Praeterea, Verbum importat respectum ad id a quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedit a creatura.

4. Praeterea, ideae sunt plures secundum diverso respectus ad creaturas. Si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit unum Verbum tantum, sed plura.

5. Praeterea, si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi in quantum creaturae cognoscuntur a Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia; quod videtur falsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. 83 Quaestionum, quaest. 63), quod *in nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quae per Verbum facta sunt operativa potentia.*

Concl. Cum Deus intelligendo se in productione Verbi, intelligat creaturas, in Verbi nomine intelligitur respectus ad creaturas.

Respondeo dicendum, quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam.

Verbum igitur in mente conceptum est repraesentativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum.

Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita Verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum; creaturarum vero est expressivum et operativum; et propter hoc dicitur in psal. 32, 9: *Dixit et facta sunt*; quia importatur in Verbo ratio factiva eorum quae Deus facit.

Ad primum ergo dicendum, quod in nomine personae includitur etiam natura oblique; nam persona est *rationalis naturae individua substantia.* In nomine igitur personae divinae, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam (1). Nihil tamen prohibet, in quantum includitur in significatione ejus essentia, quod importetur respectus ad creaturam. Sicut enim proprium est Filio quod sit Filius; ita proprium est ei quod sit genitus Deus vel genitus creator: et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad secundum dicendum, quod cum relationes consequantur actiones, quaedam nomina important relationem Dei ad creaturam, quae consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare et gubernare; et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quaedam vero relatio est quae consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle; et talia non dicuntur de Deo ex tempore; et hujusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. Nec est verum quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore; sed sola illa nomina quae important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod creaturae non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quod a creaturis procedat Verbum, licet Verbum sit expressivum creaturarum.

(1) Sequens periodus usque ad voces, *Sicut enim*, omittitur in codd. Alcan. et Camer., et in exemplo Nicolai. Habent edit. Rom. et Patav. ambae.

Ad quartum dicendum, quod nomen ideae principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam; et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen Verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, et ex consequenti ad creaturas, inquantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem creaturam; et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum et personaliter dictum.

Ad quintum dicendum, quod eo modo quo scientia Dei est non entium, et Verbum Dei est non entium; quia non est aliquid minus in Verbo Dei quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit (lib. 15 de Trin., cap. 14, parum a princ.). Sed tamen Verbum est entium, ut expressivum et factivum; non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

QUAESTIO XXXV.

DE IMAGINE.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de imagine; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum imago in divinis dicatur personaliter; 2.° utrum sit proprium Filii.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum imago in divinis dicatur personaliter. — (*Inf., quaest.* 103, *art.* 3, *ad* 4; *et* 1, *dist.* 28, *quaest.* 2, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imago non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus (Fulgentius, in lib. de Fide ad Pet. cap. 1, post med.): *Una est sanctae Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo.* Igitur imago dicitur essentialiter, et non personaliter.

2. Praeterea, Hilarius dicit (in lib. de Synod. non multum remote a princ.), quod *imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens.* Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

3. Praeterea, imago ab imitando dicitur; in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius. Ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus (lib. 7 de Trin., cap. 1, ante med.): *Quid est absurdius quam imaginem ad se dici?* Ergo imago in divinis relative dicitur, et sic est nomen personale.

Concl. Cum imaginis nomen originem in divinis importet, personaliter in divinis dicitur.

Respondeo dicendum, quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura. Videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversae figurae, non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit, vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia, ut Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestion., quaest. 74, post init.), *unumo vum non est imago alterius, quia non est de illo expressum.* Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.

Ea vero quae processionem sive originem importat in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen *imago* est nomen personale.

Ad primum ergo dicendum, quod imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem ad cujus similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur exemplar, improprie vero imago. Sic tamen Augustinus (Fulgentius, loco in arg. cit.), utitur nomine imaginis, cum dicit divinitatem sanctae Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

Ad secundum dicendum, quod species prout ponitur ab Hilario (loco in arg. cit.), in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicujus sicuti id quod assimilatur alicui dicitur forma ejus, inquantum habet formam illi similem.

Ad tertium dicendum, quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

ARTICULUS II.

Utrum nomen imaginis sit proprium Filio. — (1, *dist.* 28, *quaest.* 2, *art.* 3, *et dist.* 31, *quaest.* 3, *art.* 1, *corp.*; *et Hebr.* 1, *lect.* 2, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nomen imaginis non sit proprium Filio. Quia, ut dicit Damascenus (lib. 1 orthod. Fid., cap. 18), *Spiritus sanctus est imago Filii.* Non est ergo proprium Filii.

2. Praeterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestionum, qu. 74, in princ.). Sed hoc convenit Spiritui sancto: procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago; et ita non est proprium Filii quod sit imago.

3. Praeterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud 1 ad Cor. 11, 7: *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est.* Ergo non est proprium Filio.

Sed contra est quod Augustinus dicit (7 de Trin., cap. 11), quod *solus Filius est imago Patris.*

Concl. Cum Filius in divinis procedat ut Verbum, Spiritus autem sanctus ut amor, nomen imaginis proprium est Filio, non autem Spiritui sancto.

Respondeo dicendum, quod doctores Graecorum communiter dicunt Spiritum sanctum esse imaginem Patris et Filii; sed doctores Latini soli Filio attribuunt nomen imaginis. Non enim invenitur in canonica Scriptura nisi de Filio; dicitur enim Coloss. 1, 15: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturae*; et ad Hebr. 1, 3: *Qui, cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus.*

Hujus autem rationem assignant quidam ex hoc quod Filius convenit cum Patre non solum in natura, sed etiam in notione principii; Spiritus autem sanctus non convenit cum Filio nec cum Patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere; quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque aequalitas, neque inaequalitas, ut Augustinus dicit (lib. 5 de Trin., cap. 6, a med.), ita neque similitudo, quae requiritur ad rationem imaginis.

Unde alii dicunt quod Spiritus sanctus non potest

dici imago Filii, quia imaginis non est imago; neque etiam Patris, quia etiam imago refertur immediate ad id cujus est imago, Spiritus sanctus autem refertur ad Patrem per Filium: neque etiam est imago Patris et Filii, quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur quod Spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est; quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, ut infra dicetur, qu. 36, art. 4. Unde nihil prohibet, sic Patris et Filii, inquantum sunt unum, esse unam imaginem, cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut Spiritus sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur natus; ita, licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago; quia Filius procedit ut verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus sanctus, inquantum est amor divinus.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus et alii doctores Graecorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

Ad secundum dicendum, quod licet Spiritus sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quod sit imago, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur: uno modo in re ejusdem naturae secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo; alio modo in re alterius naturae, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris: secundo autem modo dicitur homo imago Dei; et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.

QUAESTIO XXXVI.

DE PERSONA SPIRITUS SANCTI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem praedictam considerandum est de his quae pertinent ad personam Spiritus sancti, qui non solum dicitur Spiritus sanctus, sed etiam amor et donum Dei.

Circa Spiritum sanctum ergo quaeruntur quatuor: 1.° utrum hoc nomen *Spiritus sanctus*, sit proprium alicujus divinae personae; 2.° utrum illa persona divina quae Spiritus sanctus dicitur, procedat a Patre et Filio; 3.° utrum procedat a Patre per Filium; 4.° utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hoc nomen, Spiritus sanctus, *sit proprium nomen alicujus divinae personae.* — *(2-2, qu. 14, art. 1, corp.; et 1, dist. 10, art. 4; et 4 cont. Gent. cap. 19, fine; et Mal. quaest. 3, art. 14, corp.; et opusc. 2, cap. 46 et 47.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non sit proprium nomen alicujus divinae personae. Nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicujus personae. Sed hoc nomen *Spiritus sanctus* est commune tribus personis; ostendit enim Hilarius (8 de Trin., circa med.), in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cum dicitur Isa. 61, 1: *Spiritus Domini super me*; aliquando significari Filium, ut cum dicit Filius, Matth. 12, 28: *In Spiritu Dei ejicio daemonia*, naturae suae potestate ejicere se daemonia demonstrans; aliquando Spiritum sanctum, ut ibi, Joel. 2, 28: *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem.* Ergo hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non est proprium alicujus divinae personae.

2. Praeterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit (in lib. de Trinit., declinando ad fin.). Sed hoc nomen, *Spiritus sanctus* non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinae personae.

3. Praeterea, quia Filius est nomen alicujus divinae personae, non potest dici filius hujus vel illius. Dicitur autem spiritus hujus vel illius hominis; ut enim habetur Num. 11, 16-17, *dixit Dominus ad Moysen: De spiritu tuo accipiam, tradamque eis*; et 4 Reg. 2, 15: *Requievit spiritus Eliae super Elisaeum.* Ergo Spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicujus divinae personae.

Sed contra est quod dicitur 1 Joannis ult., 7: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus.* Ut autem Augustinus dicit (7 de Trinit., cap. 4 et sequenti), *Cum quaeritur: Quid tres? dicimus, tres personae.* Ergo Spiritus sanctus est nomen divinae personae.

Concl. Spiritus sancti nomen proprium est personae divinae procedentis, ut amor.

Respondeo dicendum, quod cum sint duae processiones in divinis, altera earum, quae est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4, ad 3. Unde et relationes quae secundum hujusmodi processionem accipiuntur, innominatae sunt, ut etiam supra dictum est, qu. 28, art. 4. Propter quod et nomen personae hoc modo procedentis, eadem ratione non habet proprium nomen; sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum praedictas relationes, cum nominamus (1) eas nomine processionis et spirationis, quae secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales quam relationes; ita ad significandum divinam personam quae procedit per modum amoris accommodatum est ex usu Scripturae hoc nomen *Spiritus sanctus.* Et hujus quidem convenientiae ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem ex ipsa communitate ejus quod dicitur Spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit (15 de Trin., cap. 17, circa fin., et lib. 5, cap. 11, a med.), *quia Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter. Nam et Pater est spiritus, et Filius est spiritus, et Pater est sanctus et Filius est sanctus.* Secundo vero ex propria significatione. Nam nomen spiritus in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur quae in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, convenienter Spiritus sanctus nominatur.

(1) Nicolai: *Unde nominamus*, etc., apposito signo parenthesis comprehendente sequentia usque ad verbum, *relationes.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico *Spiritus sanctus*, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati: quia nomine *Spiritus* significatur immaterialitas divinae substantiae; spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia, unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur *sanctus*, significatur puritas divinae bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, *Spiritus sanctus*, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiae est accommodatum ad significandum unam trium personarum, scilicet quae procedit per modum amoris, ratione jam dicta, in corp. artic.

Ad secundum dicendum, quod, licet hoc quod dico *Spiritus sanctus* relative non dicatur, tamen pro relativo ponitur, inquantum est accommodatum ad significandum personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi spiratus.

Ad tertium dicendum, quod in nomine Filii intelligitur sola relatio ejus qui est a principio ad principium; sed in nomine Patris intelligitur relatio principii, et similiter in nomine Spiritus, prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturae competit esse principium respectus alicujus divinae personae, sed e converso. Et ideo potest dici Pater noster, et Spiritus noster, non tamen potest dici Filius noster.

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Filio. — (1, *dist.* 11, *art.* 1; *et Pot., quaest.* 10, *art.* 4; *et opusc.* 1, *cap.* 49, 50 *et* 51, *et opusc.* 2, *cap.* 49; *et* 4 *cont., cap.* 24 *et* 25.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Filio. Quia, secundum Dionysium (c. 1 de div. Nom., parum a princ. lect. 1), *non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.* Sed in Scriptura sacra non exprimitur quod Spiritus sanctus a Filio procedat, sed solum quod procedat a Patre, ut patet Joan. 15, 26: *Spiritum veritatis qui a Patre procedit.* Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

2. Praeterea, in symbolo Constantinopolitanae synodi primae, can. 7, sic legitur: *Credimus in Spiritum sanctum Dominum, et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum.* Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro, quod Spiritus sanctus procedat a Filio, sed videntur esse anathematis rei qui hoc addiderunt.

3. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 1 orth. Fidei, cap. 11, non procul a fine): *Spiritum sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum sanctum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus.* Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

4. Praeterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus quiescit in Filio; dicitur enim in legenda B. Andreae: *Pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et unum Filium ejus unicum Dominum nostrum Jesum Christum, et in unum Spiritum sanctum procedentem ex Patre, in Filio permanentem.* Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

5. Praeterea, Filius procedit ut verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere a verbo nostro. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

6. Praeterea, Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre. Ergo superfluum est dicere quod procedit a Filio.

7. Praeterea, in perpetuis non differunt esse et posse (ut dicitur in 3 Phys., text. 32), et multo minus in divinis. Sed Spiritus sanctus potest distingui a Filio, etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus (in libro de Processione Spiritus sancti, non procul a principio, et per totum): *Habent utique a Patre esse Filius et Spiritus sanctus; sed diverso modo: quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem*; et postea subdit: *Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi.* Ergo Spiritus sanctus distinguitur a Filio, ab eo non existens.

Sed contra est quod dicit Athanasius in Symbolo suo: *Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

Concl. Spiritus sanctus ita necessario procedit a Filio, quod si non procederet, non distingueretur ab eo personaliter.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere Spiritum sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui, quod ex supra dictis patet, qu. 27, art. 3, et qu. 30, art. 2. Non enim est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinae personae ab invicem distinguantur, quia sequeretur quod non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiae pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinae personae ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositae. Quod ex hoc patet quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, et alia ad Spiritum sanctum; quae tamen, quia non sunt oppositae, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantum pertinent. Si autem in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illae relationes non essent ad invicem oppositae, sicut neque duae relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde sicut persona Patris est una, ita sequeretur quod persona Filii et Spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est haereticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod Filius et Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliae relationes oppositae, nisi relationes originis, ut supra probatum est, qu. 28, art. 4. Oppositae autem relationes originis accipiuntur secundum *principium*, et secundum *quod est a principio.* Relinquitur ergo quod necesse est dicere, vel Filium esse a Spiritu sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum sanctum esse a Filio, quod nos confitemur, et huic quidem consonat ratio processionis utriusque.

Dictum enim est supra, quaest. 27, art. 2 et 4, et quaest. 28, art. 4, quod Filius procedit per modum intellectus ut verbum, Spiritus sanctus autem per modum voluntatis ut amor. Necesse est

autem quod amor a verbo procedat. Non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quod Spiritus sanctus procedit a Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus quod ab uno procedant plura absque ordine nisi in illis quae solum materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum decor divinae sapientiae manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duae personae, scilicet Filius et Spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturae, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quod Filius et Spiritus sanctus sic procedant a Patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Graeci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum sanctum esse Spiritum Filii, et esse a Patre per Filium. Et quidam eorum dicuntur concedere quod sit a Filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat; quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quae ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quod linea procedit a puncto, radius a sole, rivus a fonte, et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente potest concludi quod Spiritus sanctus procedit a Filio.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quod Spiritus sanctus procedit a Filio, invenitur tamen quantum ad sensum, et praecipue ubi dicit Filius, Joan. 16, 14, de Spiritu sancto loquens: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est quod id quod de Patre dicitur oportet de Filio intelligi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis in quibus Pater et Filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus, Matth. 11, 27, dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater,* non excluditur quin Filius se ipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur quod Spiritus sanctus a Patre procedit, etiamsi adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius; quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus sancti, non opponuntur Pater et Filius, sed solum quantum ad hoc quod hic est Pater, et ille Filius.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quam primum sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra haereses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur quod *illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt, non quod minus esset in praecedentibus, qui apud Nicaeam congregati sunt, inferentes, sed intellectum eorum adversus haereticos declarantes.* Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum sanctum non procedere a Filio, non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur; sed postea, insurgente errore quorumdam, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani Pontificis, cujus auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur Spiritus sanctus a Patre procedere.

Ad tertium dicendum, quod Spiritum sanctum non procedere a Filio, primo fuit a Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesine synodo. Et hunc errorem secutus fuit Theodoricus (1) Nestorianus, et plures post ipsum; inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc, ejus sententiae non est standum. Quamvis a quibusdam dicatur quod Damascenus sicut non confitetur Spiritum sanctum esse a Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod Spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat, quia et Filius in Patre manere dicitur, cum tamen a Patre procedat. Dicitur etiam Spiritus sanctus in Filio quiescere vel sicut amor amantis quiescit in amato, vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est Joan. 1, 33: *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.*

Ad quintum dicendum, quod Verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, a quo non procedit spiritus, quia sic tantum metaphorice diceretur; sed secundum similitudinem verbi mentalis, a quo amor procedit.

Ad sextum dicendum, quod per hoc quod Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est dicere quod Spiritus sanctus procedat a Filio, sed omnino necessarium; quia una virtus est Patris et Filii, et quidquid est a Patre, necesse est esse a Filio, nisi proprietati filiationis repugnet; non enim Filius est a se ipso, licet sit a Patre.

Ad septimum dicendum, quod Spiritus sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc quod origo unius distinguitur ab origine alterius: sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est solum a Patre, Spiritus sanctus vero a Patre et Filio; non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est, in corp. art., et qu. 27.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium. — (1, *dist.* 12, *art.* 3; *et opusc.* 1, *cap.* 40, *et opusc.* 9, *cap.* 27.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem non procedit ab eo immediate. Si igitur Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Patre immediate; quod videtur inconveniens.

2. Praeterea, si Spiritus sanctus procedit a Patre

(1) Nicolai, *Theodoritus*.

per Filium, non procedit a Filio, nisi propter Patrem. Sed *propter quod unumquodque, et illud magis*. Ergo magis procedit a Patre quam a Filio.

3. Praeterea, Filius habet esse per generationem. Si igitur Spiritus sanctus est a Patre per Filium, sequitur quod prius generetur Filius, et postea procedat Spiritus sanctus; et sic processio Spiritus sancti non est aeterna, quod est haereticum.

4. Praeterea, cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest e converso dici. Sicut enim dicimus quod rex operatur per ballivum, ita potest dici quod ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quod Filius spiret Spiritum sanctum per Patrem. Ergo nullo modo potest dici quod Pater spiret Spiritum sanctum per Filium.

Sed contra est quod Hilarius dicit (in lib. 12 de Trinit., in fine): *Conserva hanc, oro, fidei meae religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te, et Filium tuum una tecum adorem: et Spiritum sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear.*

Concl. Cum Filius a Patre habeat, quod ab eo Spiritus sanctus procedat, Pater per ipsum Filium spirare Spiritum sanctum dicitur.

Respondeo dicendum, quod in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, haec praepositio, *per*, designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adjungitur haec praepositio, *per*, est causa actionis, secundum quod exit ab agente; et tunc est causa agenti quod agat, sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva. Finalis quidem, ut si dicamus quod artifex operatur per cupiditatem lucri. Formalis vero, ut si dicamus quod operatur per artem suam. Motiva vero, si dicamus quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio causalis cui adjungitur haec praepositio, *per*, est causa actionis, secundum quod terminatur (1) ad factum, ut cum dicimus: artifex operatur per martellum; non enim significatur quod martellus sit causa artifici quod agat, sed quod sit causa artificiato, ut ab artifice procedat, et quod hoc ipsum habeat ad artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quod haec praepositio, *per*, quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur: Rex operatur per ballivum; quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur: Ballivus operatur per regem.

Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici quod Pater per Filium spiret Spiritum sanctum, vel quod Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum, quod in qualibet actione est duo considerare: scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus qua spirant spiritum Sanctum, non cadit ibi aliquod medium, quia haec virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsae personae spirantes, sic, cum Spiritus sanctus communiter procedat a Patre et Filio, invenitur Spiritus sanctus immediate a Patre procedere in quantum est ab eo; et mediate, in quantum est a Filio; et sic dicitur procedere a Patre per Filium; sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, in quantum Adam fuit pater ejus; et mediate, in quantum Eva fuit mater ejus, quae processit ab Adam; licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionum divinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quod si Filius acciperet a Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum sanctum, sequeretur quod esset sicut causa secunda et instrumentalis; et sic magis procederet a Patre quam a Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio; et ideo aequaliter procedit ab utroque, licet aliquando dicatur principaliter vel proprie procedere de Patre, propter hoc quod Filius habet hanc virtutem a Patre.

Ad tertium dicendum, quod sicut generatio Filii est coaeterna generanti (unde non prius fuit Pater, quam gigneret Filium), ita processio Spiritus sancti est coaeterna suo principio. Unde non fuit prius Filius genitus quam Spiritus sanctus procederet; sed utrumque aeternum est.

Ad quartum dicendum, quod cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio. Non enim dicimus quod martellus operetur per fabrum; dicimus autem quod ballivus operatur per regem, quia ballivi est agere, cum sit dominus sui actus; martelli autem non est agere, sed solum agi; unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis haec praepositio *per*, denotet medium; quia quantum suppositum est prius in agendo, tanto virtus ejus est immediatior effectui, quia virtus causae primae conjungit causam secundam suo effectui. Unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur in quantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum; secundum ordinem vero virtutum dicitur ballivus operari per regem, quia virtus regis facit quod actio ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantum ad virtutem, sed solum quantum ad supposita; et ideo dicitur quod Pater spirat per Filium, et non e converso.

ARTICULUS IV.

Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti. — (1, *dist.* 11, *art.* 2, 3 *et* 4; *et* 4, *cont. cap.* 25, *fine*; *et opus.* 9, *cap.* 25; *et Joan.* 8, *lect.* 3, *et* 15, *lect.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non sint unum principium Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus non videtur a Patre et Filio procedere, in quantum sunt unum; neque in natura; quia Spiritus sanctus sic etiam procederet a se ipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam in quantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt plures. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

2. Praeterea, cum dicitur: Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, non potest ibi designari unitas personalis, quia sic Pater et Filius essent una persona; neque etiam unitas proprietatis; quia si propter unam proprietatem Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritus sancti, quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

(1) Al., *determinatur*.

3. Praeterea, Filius non magis convenit cum Patre quam Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicujus divinae personae. Ergo neque Pater et Filius.

4. Praeterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Sed neutrum est dare; quia si unum quod est Pater, sequitur quod Filius sit Pater; si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater. Non ergo dicendum est quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

5. Praeterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, videtur e converso dicendum quod unum principium Spiritum sancti sit Pater et Filius. Sed haec videtur esse falsa; quia hoc quod dico principium oportet quod supponat vel pro persona Patris, vel pro persona Filii; et utroque modo est falsa. Ergo etiam haec est falsa; Pater et Filius sunt unum principium Spiritum sancti.

6. Praeterea, unum in substantia facit idem. Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc a multis negatur. Ergo non est concedendum quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

7. Praeterea, Pater et Filius, et Spiritus sanctus quia sunt unum principium creaturae, dicuntur esse unus creator. Sed Pater et Filius non sunt unus spirator, sed duo spiratores, ut a multis dicitur; quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit in 2 de Trin. (non remote a fine), quod *Spiritus Sanctus a Patre et Filio auctoribus confitendus est.* Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritus sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in (5 de Trin. cap. 14, in fine), quod Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus sancti.

Concl. Pater et Filius ad Spiritum sanctum relati, cum nulla relativa oppositione distinguantur, unum principium sunt Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam: *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti*; quia cum hoc nomen, *principium*, singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adjective; et quia adjectivum non determinatur per adjectivum, non potest convenienter dici quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti, nisi unum intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus: Sunt unum principium, id est uno modo.

Sed simili ratione posset dici Pater duo principia Filii et Spiritus sancti, id est, duobus modis.

Dicendum est ergo quod licet hoc nomen, *principium*, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen *pater* et *filius*, etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formae significatae per hoc nomen, *Deus*, ita sunt unum principium Spiritus sancti propter unitatem proprietatis significatae in hoc nomine *principium*.

Ad primum ergo dicendum, quod si attendatur virtus spirativa, Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, in quantum sunt unum in virtute spirativa, quae quodam modo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur, in solut. 7, arg. hujus art. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt plures; procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: *Pater et Filius sunt unum principium Spiritum sancti*, designatur una proprietas, quae est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici Pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde sicut Pater non est similior sibi quam Filio; ita nec Filius est similior Patri quam Spiritus sanctus.

Ad quartum dicendum, quod haec duo, scilicet: Pater et Filius: sunt unum principium quod est Pater, aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictorie opposita; unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus: Pater et Filius sunt unum principium, hoc quod dico *principium* non habet determinatam suppositionem, immo confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figurae distinctionis a confusa suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum, quod haec etiam est vera: Unum principium Spiritus sancti est Pater et Filius; quia hoc quod dico *principium*, non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est in solut. praec. arg.

Ad sextum dicendum, quod convenienter potest dici quod Pater et Filius sunt idem principium, secundum quod ly *principium* supponit confuse et indistincte pro duabus personis simul.

Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt quod Pater et Filius licet sint unum principium Spiritus sancti, sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, *creator*; quia Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt duae personae distinctae, ut dictum est in solut. ad 1 arg. hujus artic.; non autem creatura procedit a tribus personis, ut sunt personae distinctae, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur melius dicendum quod, quia spirans adjectivum est, spirator vero substantivum, possumus dicere quod Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum; non autem duo spiratores propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a se ipsis secundum formam significatam. Quod vero Hilarius dicit (loc. cit. in arg.) quod *Spiritus sanctus est a Patre et Filio auctoribus*, exponendum est quod ponitur substantivum pro adjectivo.

QUAESTIO XXXVII.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST AMOR.

(In duos articulos divisa.)

Deinde quaeritur de nomine amoris; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum sit proprium nomen Spiritus sancti; 2.° utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum amor sit proprium nomen Spiritus sancti. — (1, *dist.* 10, *art.* 1, *et dist.* 17, *quaest.* 32, *art.* 2, *qu.* 2, *corp.*; *et Ver. qu.* 4, *art.* 2, *ad* 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit proprium nomen Spiritus sancti. Dicit enim Augustinus (15 de Trin, cap. 17, ante med.): *Nescio cur, sicut sapientia dicitur et Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia; non ita et charitas dicatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas.* Sed nullum nomen quod de singulis personis praedicatur, et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicujus personae. Ergo hoc nomen, *amor*, non est proprium Spiritus sancti.

2. Praeterea, Spiritus sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quaedam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Praeterea, amor est nexus amantium; quia, secundum Dionysium (4 cap. de divin. Nom., part. 2, lect. 12), *est quaedam vis unitiva.* Sed nexus est medium inter ea quae connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio, sicut ostensum est, qu. 36, art. 2, videtur quod non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Praeterea, cujuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus sanctus est amans. Ergo ejus est aliquis amor. Si igitur Spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus a spiritu; quod est inconveniens.

Sed contra est quod Gregorius dicit (in homil. Pentecostes, 30 in Evang., circa princ.): *Ipse Spiritus sanctus est amor.*

Concl. Amor personaliter acceptus proprium nomen est Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod nomen amoris in divinis sumi potest essentialiter et personaliter; et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus sancti, sicut Verbum est proprium nomen Filii.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum in divinis, ut supra ostensum est, qu. 27, art. 2, 3, 4 et 5, sint duae processiones, una per modum intellectus, quae est processio Verbi, alia per modum voluntatis, quae est processio amoris; quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quae in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa, non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem, et relationes etiam quae accipiuntur secundum hanc processionem, et processionis et spirationis nominibus nominantur, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4 ad 3, quae tamen sunt magis nomina originis quam relationis secundum proprietatem vocabuli. Et tamen similiter (1) secundum utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio (ut ita loquar) rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in se ipso, non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico *intelligere*; et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum *dicere* et *verbum*. Unde in divinis *intelligere*, solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii Verbi ad ipsum Verbum procedens; sed *Verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit; ipsum vero *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii Verbi ad Verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis praeter *diligere* et *amare*, quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quae importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante, ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis*; sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic igitur in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* et *diligere* essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere; inquantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei quae procedit per modum amoris, ad suum principium, et e converso, ita quod per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem: sic *amor* est nomen personae, et *diligere* vel *amare* est verbum notionale, sicut dicere vel generare.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de charitate secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est, in corp. art., et quaest. 34, art. 2 ad 4.

Ad secundum dicendum, quod intelligere et velle et amare, licet significentur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est, qu. 14, art. 4, ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quamdam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet; quia tam Verbum quam Amor est subsistens. Cum ergo dicitur quod Spiritus sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in Verbo importatur habitudo Verbi ad rem Verbo expressam.

(1) Nicolai, *simpliciter*.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, inquantum est amor; quia, cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est Spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem Spiritus sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona; secundum vero praedictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad quartum dicendum, quod sicut Filio, licet intelligat, non tamen sibi competit producere Verbum, quia intelligere convenit ei ut Verbo procedenti, ita, licet Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum, quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut a quo procedit amor.

ARTICULUS II.

Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto. — (1, *dist.* 14, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et dist.* 32, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 4 *cont.*, *cap.* 23, *in fine*; *et Pot. quaest.* 2, *art.* 3, *ad* 11, *et quaest.* 9, *art.* 9, *ad* 19.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non diligant se Spiritu sancto. Augustinus enim (in 7 de Trin., cap. 1, in fine), probat quod pater non est sapiens sapientia genita. Sed sicut Filius est sapiens sapientia genita, ita Spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est, art. praec., et qu. 27, art. 3. Ergo Pater et Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus sanctus.

2. Praeterea, cum dicitur: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, hoc verbum, *diligere*, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse verum secundum quod sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici quod Pater intelligit Filio: neque etiam secundum quod sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici quod Pater et Filius spirant Spiritu sancto, vel quod Pater generat Filio. Ergo nullo modo haec est vera: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

3. Praeterea, eodem amore Pater diligit Filium, et se, et nos. Sed Pater non diligit se Spiritu sancto, quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actus, non enim potest dici quod Pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici quod diligat se Spiritu sancto, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos non videtur esse Spiritus sanctus: quia importatur in illo respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet. Ergo et haec est falsa: Pater diligit Filium Spiritu sancto.

Sed contra est quod Augustinus dicit (6 de Trinitate, cap. 5, in princ.), quod *Spiritus sanctus est quo genitus a generante diligitur, genitoremque suum diligit.*

Concl. Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto prout diligere essentialiter sumitur; diligunt autem se, si diligere notionaliter accipiatur.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem difficultatem affert quod cum dicitur: Pater diligit Filium Spiritu sancto, cum ablativus construatur in habitudine alicujus causae, videtur quod Spiritus sanctus sit principium diligendi et Patri et Filio; quod est omnino impossibile.

Et ideo quidam dixerunt hanc esse falsam: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto; et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet retractavit istam: Pater est sapiens sapientia genita (Habetur lib. 1 Retr., cap. 26, aliquantulum a princ.). Quidam vero dicunt quod est propositio impropria, et est sic exponenda: Pater diligit Filium Spiritu sancto, id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus: Spiritus sanctus est signum quod Pater diligat Filium, in quantum procedit ab eis Spiritus sanctus ut amor. Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine causae formalis, quia Spiritus sanctus est amor quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. Quidam vero dixerunt quod construitur in habitudine effectus formalis; et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Unde ad hujus evidentiam sciendum est quod cum res communiter denominetur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate, omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formae; ut si dicam: Iste est indutus vestimento, iste ablativus construitur in habitudine causae formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens: et dicimus quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum quod, cum *diligere* in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, et notionaliter; secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus (in 15 de Trinit., cap. 7, inter princ. et med.): *Quis audet dicere Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum?* Et secundum hoc procedunt primae opiniones. Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil est aliud quam spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, et florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio se et creaturam; et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, et se, et nos.

Ad primum ergo dicendum, quod esse sapientem vel intelligentem, in divinis non sumitur nisi essentialiter; et ideo non potest dici quod Pater sit sapiens vel intelligens Filio. Sed diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter; et secundum hoc possumus dicere quod Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens floritione et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non po-

test principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus quod arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, *spirat* vel *generat*, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod Pater spiret Spiritu sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere quod Pater dicit Verbo, tamquam persona procedente, et dicit dictione, tamquam actu notionali: quia dicere importat determinatam personam procedentem; cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem; et ideo potest dici quod Pater diligit Filium Spiritu sancto tamquam persona procedente, et ipsa dilectione tamquam actu notionali.

Ad tertium dicendum, quod Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto; quia, ut dictum est in isto art., diligere, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinae personae, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, inquantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primae secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in verbo et in amore procedente quasi secundario, inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

QUAESTIO XXXVIII.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST DONUM.

(In duos articulos divisa.)

Consequenter quaeritur de dono; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum donum possit esse nomen personale; 2.° utrum sit proprium Spiritus sancti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum donum sit nomen personale.
(1, *dist.* 18, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod donum non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in divinis; dicit enim Augustinus (14 de Trinit., cap. 19, a med.), quod Spiritus sanctus *ita datur sicut Dei donum, ut etiam se ipsum det sicut Deus.* Ergo donum non est nomen personale.

2. Praeterea, nullum nomen personale convenit essentiae divinae. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium (8 de Trinit., circa med. et paulo post). Ergo donum non est nomen personale.

3. Praeterea, secundum Damascenum (lib. 4 de Fid. orthod., cap. 19, a med.), *nihil est subjectum aut serviens in divinis personis.* Sed donum importat quamdam subjectionem et ad eum cui datur, et ad eum a quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

4. Praeterea, donum importat respectum ad creaturam: et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab aeterno, ut Pater et Filius. Ergo donum non est nomen personale.

Sed contra est quod Augustinus dicit (15 de Trinit., loco cit. in arg. 1): *Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum Spiritus sancti nihil aliud est quam Spiritus sanctus.* Sed Spiritus sanctus est nomen personale. Ergo et donum.

Concl. Cum personae divinae conveniat alicujus esse per originem, et haberi a creatura rationali non ex propria virtute, competit necessario personae divinae donum esse, et dari.

Respondeo dicendum, quod in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur habet aptitudinem vel habitudinem et ad id a quo datur, et ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus; et ad hoc alicui datur ut ejus sit. Persona autem divina dicitur esse alicujus vel secundum originem, sicut Filius est Patris, vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo conjuncta. Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona, et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire: unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus. Et sic divinae personae competit dari et esse donum.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen doni importat distinctionem personalem, secundum quod donum dicitur esse alicujus per originem. Et tamen Spiritus sanctus dat se ipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potius frui; sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit (super Joan., tract. 29, post princ.): *Quid tam tuum est quam tu*? Vel dicendum, et melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed *hoc esse hujus* dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis, sicut dicit Augustinus (super Joan. ibid.), et sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur; et sic dicitur: Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicujus ut possessio, vel servus; et sic oportet quod donum essentialiter distinguatur a dante: et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur *hoc esse hujus* per originem tantum; et sic Filius est Patris, et Spiritus sanctus utriusque. Inquantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale.

Ad secundum dicendum, quod essentia dicitur esse donum Patris primo modo, quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum, quod donum, secundum quod est nomen personale in divinis, non importat subjectionem, sed originem tantum in comparatione ad dantem; in comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum vel fruitionem, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod donum non dicitur ex eo quod actu datur, sed inquantum habet apti-

tudinem ut possit dari. Unde ab aeterno divina persona dicitur donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentiale, sed quod aliquid essentiale in suo intellectu includat; sicut essentia includitur in intellectu personae, ut supra dictum est, quaest. 29, art. 4, et quaest. 34, art. 3, ad 1.

ARTICULUS II.

Utrum donum sit proprium nomen spiritus sancti. — (1, *dist.* 18, *art.* 2; *et Ver. qu.* 7, *art.* 3, *ad* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum non sit proprium nomen Spiritus sancti. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Isa. 9, 6, *Filius datus est nobis.* Ergo esse donum convenit Filio, sicut Spiritui sancto.

2. Praeterea, omne nomen proprium alicujus personae significat aliquam ejus proprietatem. Sed hoc nomen, *donum*, non significat proprietatem aliquam Spiritus sancti. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Praeterea, Spiritus sanctus potest dici spiritus alicujus hominis; sed non potest dici donum alicujus hominis, sed solum donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in 4 de Trin., cap. 20, a med.): *Sicut natum esse est Filium* (1) *a Patre esse; ita Spiritum sanctum donum Dei esse est a Patre et Filio procedere.* Sed Spiritus sanctus sortitur proprium nomen, in quantum procedit a Patre et Filio. Ergo et donum est proprium nomen Spiritus sancti.

Concl. Cum Spiritus sanctus procedat in divinis ut amor, donum est ei proprium nomen et personale.

Respondeo dicendum, quod donum secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus sancti.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod donum proprie est datio irreddibilis, secundum Philosophum (4 Top., cap. 4), idest, quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde cum Spiritus sanctus procedat ut amor, sicut jam dictum est, quaest. 37, art. 1, procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus (15 de Trinit., cap. 19, ante med.), quod *per donum, quod est Spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Filius, quia procedit per modum verbi quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principii, dicitur proprie imago, licet etiam Spiritus sanctus sit similis Patri; ita etiam Spiritus sanctus, quia a Patre procedit ut amor, dicitur proprie donum, licet etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quod Filius datur, est ex Patris amore, secundum illud Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Ad secundum dicendum, quod in nomine doni importatur quod sit dantis per originem: et sic importatur proprietas originis Spiritus sancti, quae est processio.

Ad tertium dicendum, quod donum antequam detur, est tantum dantis: sed postquam datur, est ejus cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quod sit donum hominis, sed donum Dei dantis. Cum autem jam datum est, tunc hominis est vel spiritus, vel datum.

(1) Augustinus: Filium.

QUAESTIO XXXIX.

DE PERSONIS AD ESSENTIAM RELATIS.

(*In octo articulos divisa.*)

Post ea quae de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam et ad proprietates et ad actus notionales, et de comparatione ipsarum ad invicem.

Quantum igitur ad primum horum, octo quaeruntur: 1.° utrum essentia in divinis sit idem quod persona; 2.° utrum dicendum sit quod tres personae sunt unius essentiae; 3.° utrum nomina essentialia praedicanda sint de personis in plurali, vel in singulari; 4.° utrum adjectiva notionalia, aut verba vel participia praedicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis; 5.° utrum praedicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis; 6.° utrum nomina personarum praedicari possint de nominibus essentialibus concretis; 7. utrum essentialia attributa sint appropriandа personis; 8.° quod attributum cuique personae debeat appropriari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in divinis essentia sit idem quod persona. — (*Supra, qu.* 3, *art.* 3; *et* 1, *dist.* 34, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quod sit tantum unum suppositum unius naturae, ut patet in omnibus substantiis separatis; eorum enim quae sunt idem re, unum multiplicari non potest quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personae, ut ex supradictis patet, quaest. 30, art. 2, et quaest. 28, art. 3. Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Praeterea, affirmatio et negatio simul et semel non verificantur de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona: nam persona est distincta, essentia vero non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Praeterea, nihil subjicitur sibi ipsi. Sed persona subjicitur essentiae, unde suppositum vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit (7 de Trin., cap. 6, circa princ.): *Cum dicimus personam Patris non aliud dicimus quam substantiam Patris.*

Concl. Cum persona sit relatio subsistens in divina natura, idem realiter est quod divina essentia; distinguuntur tamen personae divinae inter se realiter, ratione appositae realis relationis.

Respondeo dicendum, quod considerantibus divinam simplicitatem, quaestio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra, quaest. 3, art. 3, quod divina simplicitas hoc requirit quod

in Deo sit idem essentia et suppositum, quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona. Sed difficultatem videtur ingerere quod multiplicatis personis divinis essentia retinet unitatem.

Et quia, ut Boetius dicit (lib. I de Trin., non procul a fine), relatio multiplicat personarum Trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam (1), quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum quod ad alterum sunt, et non quod res sunt.

Sed, sicut supra ostensum est, quaest. 28, art. 2, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem, et tamen quod personae realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra, qu. 29, art. 4, significat relationem prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personae.

Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes; ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita; neque tamen distinguitur essentia; quia relationes ipsae non distinguuntur ab invicem, secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum, quod inquantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiae rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de uno quod negatur de altero, et per consequens quod supposito uno non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum, quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum, ut supra dictum est, art. 1 et 3, qu. 13. Et quia naturae rerum creatarum individuantur per materiam quae subjicitur naturae speciei, inde est quod individua dicuntur subjecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinae personae supposita vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua suppositio vel subjectio secundum rem.

ARTICULUS II.

Utrum sit dicendum tres personas esse unius essentiae. — (1, *dist.* 34, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum tres personas esse unius essentiae. Dicit enim Hilarius (in lib. de Synodis, a med.), quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Sed substantia Dei est ejus essentia. Ergo tres personae non sunt unius essentiae.

2. Praeterea, non est affirmandum aliquid de divinis quod auctoritate Scripturae sacrae non est expressum, ut patet per Dionysium (1 cap. de div. Nominib., parum a princ.). Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unius essentiae. Ergo hoc non est asserendum.

3. Praeterea, natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere quod tres personae sunt unius naturae.

4. Praeterea, non consuevit dici quod persona sit essentiae, sed magis quod essentia sit personae. Ergo neque convenienter videtur dici quod tres personae sunt unius essentiae.

5. Praeterea, Augustinus (lib. 7 de Trin., cap. 6, paulo post med.), dicit quod *non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona.* Sed sicut praepositiones sunt transitivae, ita et obliqua (1). Ergo pari ratione non est dicendum quod tres personae sunt unius essentiae.

6. Praeterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cum dicuntur tres personae unius essentiae, vel substantiae, datur erroris occasio; quia, ut Hilarius dicit (in lib. de Synod., ad can. 27), *una substantia Patris et Filii praedicata, aut unum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat; aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias, aut tertiam priorem substantiam, quae a duobus et usurpata sit et assumpta.* Non est ergo dicendum tres personas esse unius substantiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. 3 contra Maximinum cap. 14, ante med.), quod hoc nomen ὁμοούσιον, quod in concilio Nicaeno adversus Arianos firmatum est, idem significat, quod tres personas esse unius essentiae.

Concl. Essentia divina, cum in divinis significetur ut forma erit una trium personarum, quae tres erunt unius essentiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 13, art. 1 et 2, intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei per materiam individuatur, et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formae: propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse ejus cujus est forma, sicut sanitatem vel pulchritudinem esse hominis alicujus. Rem autem habentem formam non dicimus esse formae; nisi cum adjectione alicujus adjectivi quod designat illam formam; ut cum dicimus: Ista mulier est egregiae formae: iste homo est perfectae virtutis. Et similiter quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium personarum, et tres personas unius essentiae, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formae.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia ibi (2) sumitur pro hypostasi, et non pro essentia.

Ad secundum dicendum, quod licet tres personas esse unius essentiae non inveniatur in sacra Scriptura per haec verba, invenitur tamen quantum ad hunc sensum, sicut ibi, Jo. 10, 30: *Ego et Pater unum sumus*; et, ib. 10, 38: *Ego in Patre, et Pater in me est*; et per multa alia haberi potest idem.

Ad tertium dicendum, quod quia natura de-

(1) Ita Rom. edit. et Nicolai. Patav. ambae *quorum relatione s.*

(1) Al., *et obliqui.*

(2) Al., deest *ibi.*

signat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur; possunt dici aliqua unius naturae, quae conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unius essentiae dici non possunt nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quod tres personae sunt unius essentiae, quam si diceretur quod sunt unius naturae.

Ad quartum dicendum, quod forma absolute accepta consuevit significari ut ejus cujus est forma, ut virtus Petri; e converso autem res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cum volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formae; ut si dicatur: Petrus est magnae virtutis. Vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum; ut cum dicitur: Vir sanguinum est iste, idest, effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personae, convenienter essentia personae dicitur; non autem e converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiae, ut si dicatur quod Pater est persona divinae essentiae, vel quod tres personae sunt unius essentiae.

Ad quintum dicendum, quod haec propositio *ex* vel *de*, non designat habitudinem causae formalis, sed magis habitudinem causae efficientis, vel materialis. Quae quidem causae in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causae. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum; aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres personas unius essentiae significando essentiam in habitudine formae, non ostenditur aliud esse essentia quam persona, quod ostenderetur, si diceremus tres personas ex eadem essentia.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Hilarius dicit, in lib. de Synod. (ante fin. lib.), *male sanctis rebus praejudicatur, si quia non sanctae a quibusdam habentur, esse non debeant. Sic si male intelligitur* ὁμοούσιον, *quid ad me bene intelligentem?* Et sup.: *Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate, non sit autem ex proportione, aut ex unione, aut ex communione.*

ARTICULUS III.

Utrum nomina essentialia praedicentur singulariter de tribus personis. — (1, *dist.* 4, *quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 5; *et Boet.*, *Trin. quaest.* 1, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia, ut hoc nomen, *Deus*, non praedicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur ut habens humanitatem, ita Deus significatur ut habens deitatem. Sed tres personae sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personae sunt tres dii.

2. Praeterea, Gen 1, ubi dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram*, Hebraica Veritas habet אלהים, quod potest interpretari dii sive judices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personae sunt plures dii, et non unus Deus.

3. Praeterea, hoc nomen, *res*, cum absolute dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter praedicatur de tribus personis; dicit enim Augustinus (in lib. 1 de Doct. christiana, cap. 5, in princ.): *Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus.* Ergo et alia nomina essentialia pluraliter praedicari possunt de tribus personis.

4. Praeterea, sicut hoc nomen, *Deus*, significat habentem deitatem, ita hoc nomen, *persona*, significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo eadem ratione dicere possumus tres deos.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 4: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est.*

Concl. Nomina essentialia substantiva in divinis in singulari tantum praedicantur de personis, nomina vero adjectiva in plurali tantum.

Respondeo dicendum, quod nominum essentialium quaedam significant essentiam substantive, quaedam vero adjective. Ea quidem quae substantive essentiam significant, praedicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter; quae vero adjective essentiam significant, praedicantur de tribus personis in plurali.

Cujus ratio est quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiae, nomina vero adjectiva significant aliquid per modum accidentis quod inhaeret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem; unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem; et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, praedicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adjectiva; dicimus enim quod multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus; dicimus tamen quod plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formae, ut dictum est, art. praec. et qu. 3, art. 3, quae quidem simplex est, et maxime una, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 7, et qu. 2, art. 4. Unde nomina significantia divinam essentiam substantive, singulariter et non pluraliter de tribus personis praedicantur. Haec igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines: Patrem autem et Filium et Spiritum sanctum non dicimus tres Deos, sed unum Deum; quia in tribus suppositis humanae naturae sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea vero quae significant essentiam adjective, praedicantur pluraliter de tribus propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres aeternos et increatos et immensos, si adjective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum, et aeternum, ut Athanasius dicit in Symbolo fid.

Ad primum ergo dicendum, quod licet *Deus* significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam Deus dicitur substantive; sed habens deitatem dicitur adjective. Unde, licet sint tres habentes deitatem, non tamen sequitur quod sint tres dii.

Ad secundum dicendum, quod diversae linguae habent diversum modum loquendi. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum Graeci dicunt tres hypostases; ita et in Hebraeo dicitur pluraliter אלהים. Nos autem non dicimus pluraliter neque deos neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen, *res*, est de transcendentibus. Unde secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter praedicatur in divinis; secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur. Unde Augustinus dicit (ibidem, loc. cit. in arg.), quod *eadem Trinitas quaedam summa res est.*

Ad quartum dicendum, quod forma significata per hoc nomen, *persona*, non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde cum sint tres personalitates, id est, tres personales proprietates in Patre et Filio et Spiritu sancto, non singulariter sed pluraliter praedicatur de tribus

ARTICULUS IV.

Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona. — (1, *dist.* 4, *quaest.* 2, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro persona, ita quod haec sit vera: Deus genuit Deum. Quia, ut sophistae dicunt, *terminus singularis idem significat et supponit.* Sed hoc nomen, *Deus*, videtur esse terminus singularis, cum pluraliter praedicari non possit, ut dictum est, art. praec., et qu. 13, art. 9. Ergo cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, et non pro persona.

2. Praeterea, terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in praedicato ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico: Deus creat, hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia. Ergo cum dicitur: Deus genuit, non potest iste terminus, *Deus*, ratione praedicati notionalis supponere pro persona.

3. Praeterea, si haec est vera: Deus genuit, quia Pater generat, pari ratione haec erit vera: Deus non generat, quia Filius non generat. Ergo est Deus generans et Deus non generans; et ita videtur sequi quod sint duo dii.

4. Praeterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum aut alium Deum. Sed non se Deum, quia, ut Augustinus dicit (in 1 de Trin., cap. 1, ante med.), *nulla res generat se ipsam*; neque alium Deum, quia non est nisi unus Deus. Ergo haec est falsa: Deus genuit Deum.

5. Praeterea, si Deus genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si Deum qui est Deus Pater, ergo Deus Pater est genitus. Si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater, quod est falsum. Non ergo potest dici, quod Deus genuit Deum.

Sed contra est quod in symbolo dicitur: *Deum de Deo.*

Concl. Nomina essentialia in divinis concreta nonnunquam pro essentia, aliquando pro una persona, nonnunquam etiam pro tribus supponunt personis, secundum quod adjungitur nomen ad essentiam seu personam spectans.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod hoc nomen, *Deus*, et similia, proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et haec opinio processisse videtur ex consideratione divinae simplicitatis, quae requirit quod in Deo idem sit habens et quod habetur. Et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, *Deus*, est idem quod deitas.

Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia nomen, *Deus*, significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, *homo*, humanitatem significat in supposito; alii melius dixerunt quod hoc nomen, *Deus*, ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen, *homo*. Quandoque ergo hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia, ut cum dicitur: Deus creat; quia hoc praedicatum competit subjecto ratione formae significatae, quae est deitas. Quandoque vero supponit pro persona, vel una tantum, ut cum dicitur: *Deus generat*; vel duabus, ut cum dicitur: *Deus spirat*; vel tribus, ut cum dicitur: *Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria*; 1 Timoth. 1, 17.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, *Deus*, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc quod forma significata non multiplicatur, convenit tamen cum terminis communibus in hoc quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen, *Deus*, non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad tertium dicendum, quod aliter se habet hoc nomen, *Deus*, ad supponendum pro persona, et hoc nomen, *homo*. Quia enim forma significata per hoc nomen, *homo*, id est, humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona, etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quae est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanae naturae non est secundum rem, sed solum secundum considerationem. Unde iste terminus, *homo*, non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicujus additi, ut cum dicitur: Homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, *Deus*, scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde cum dicitur: Deus generat, ratione actus notionalis supponit hoc nomen, *Deus*, pro persona Patris. Sed cum dicimus: Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii; unde datur intelligi quod generatio repugnet divinae naturae. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio, ut si dicatur: Deus genitus non generat. Unde non sequitur: Est Deus generans, et Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personam, ut puta si dicamus: Pater est Deus generans, et Filius est Deus non generans. Et ita non sequitur quod sint plures dii; quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut dictum est, art. praec.

Ad quartum dicendum, quod haec est falsa; Pater genuit se Deum, quia ly *se*, cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dixit (in epist. 66, ad Maxim. paulo ante med.), quod *Deus Pater genuit alterum se*; quia

ly *se*, vel est casus ablativi, ut sit sensus: Genuit alterum a se; vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturae; sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus: Genuit alterum simillimum sibi. Similiter et haec est falsa: Genuit alium Deum; quia, licet Filius sit alius a Patre, ut supra dictum est, qu. 31, art. 2, non tamen est dicendum quod sit alius Deus; quia intelligeretur quod hoc adjectivum, *alius*, poneret rem suam circa substantivum quod est Deus, et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam: Genuit alium Deum; ita quod ly *alius* sit substantivum, et ly *Deus* appositive construatur cum eo (nempe alium qui est Deus). Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum, quod haec est falsa: Deus genuit Deum, qui est Deus Pater; quia cum ly *Pater* appositive construatur cum ly *Deus*, restringit ipsum ad standum pro persona Patris: ut sit sensus: Genuit Deum qui est ipse Pater; et sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera: Genuit Deum qui non est Deus Pater. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva sed aliquid esse interponendum, tunc e converso affirmativa esset vera, et negativa falsa, ut sit sensus: Genuit Deum qui est Deus, qui est Pater; sed haec est extorta expositio. Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Praepositivus tamen dixit quod tam negativa quam affirmativa est falsa; quia hoc relativum, *qui*, in affirmativa potest referre suppositum, sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmative est, quod esse Deum Patrem conveniat personae Filii. Negativae vero sensus est, quod esse Deum Patrem non tantum removeatur a persona Filii, sed etiam a divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur, cum secundum Philosophum (lib. 2 Periher., cap. ult.), de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

ARTICULUS V.

Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona. — (1, *dist.* 5, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona, ita quod haec sit vera: Essentia generat essentiam. Dicit enim Augustinus (7 de Trin., cap. 1, circa fin., et cap. 2, in princ.): *Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia.*

2. Praeterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quae in nobis sunt. Sed Filius generatur. Ergo cum essentia divina sit in Filio, videtur quod essentia divina generetur.

3. Praeterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet, qu. 3, art. 3 et 4. Sed haec est vera: Deus generat Deum, sicut dictum est, art. praec. Ergo haec est vera: Essentia generat essentiam.

4. Praeterea, de quocumque praedicatur aliquid potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater. Ergo essentia potest supponere pro persona Patris; et sic essentia generat.

5. Praeterea, essentia est res generans, quia est Pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans et non generans; quod est impossibile.

6. Praeterea, Augustinus dicit (in 4 de Trinit., cap. 20, declinando ad fin.): *Pater est principium totius deitatis.* Sed non est principium nisi generando, vel spirando. Ergo Pater generat, vel spirat deitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in 1 de Trin., cap. 1, ante med.), quod *nulla res generat se ipsam.* Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi se ipsam, cum nihil sit in Deo quod distinguatur a divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

Concl. Essentialia nomina in abstracto minime pro persona supponere possunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc erravit abbas Joachim, asserens quod sicut dicitur: Deus genuit Deum, ita potest dici quod essentia genuit essentiam, considerans quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quam divina essentia.

Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est, art. praec. Licet autem secundum rem sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, *Deus*, quia significat divinam essentiam in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona. Et sic ea quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine, *Deus*; ut dicatur, quod Deus est genitus vel generans, sicut dictum est, art. praec. Sed hoc nomen, *essentia*, non habet ex modo suae significationis quod supponat pro persona; quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui. Significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad exprimendam unitatem essentiae et personae, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietas locutionis patiatur. Unde hujusmodi locutiones non sunt extendendae, sed exponendae, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia, ut cum dicitur: Essentia de essentia; vel sapientia de sapientia, sit sensus: Filius qui est essentia et sapientia, est de Patre, qui est essentia et sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus; quia ea quae pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista: Natura de natura, vel sapientia de sapientia, quam: Essentia de essentia.

Ad secundum dicendum, quod in creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero quam generans habet, sed aliam habet numero, quae incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem, et ideo generatur et corrumpitur per accidens; sed Deus genitus eamdem naturam numero accipit quam generans habet; et ideo natura divina in Filio non generatur neque per se, neque per accidens.

Ad tertium dicendum, quod licet Deus et divina essentia sint idem secundum rem, tamen ratione

alterius modi significandi, oportet loqui diversimode de utroque.

Ad quartum dicendum, quod essentia divina praedicatur de Patre per modum identitatis propter divinam simplicitatem; nec tamen sequitur quod possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum praedicatur de altero, sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum, quod haec est differentia inter nomina substantiva et adjectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adjectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistae dicunt quod nomina substantiva supponunt, adjectiva vero non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia praedicari propter identitatem rei. Neque sequitur quod proprietas personalis distinctam (1) determinet essentiam. Sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adjectiva non possunt praedicari de essentia, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere quod essentia est generans; possumus tamen dicere quod essentia est res generans, vel Deus generans, si res et Deus supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicitur quod essentia est res generans et res non generans, quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad sextum dicendum, quod deitas, in quantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur: Pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum, inquantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici quod est principium totius deitatis, non quia eam generet et spiret, sed quia eam generando et spirando communicat.

ARTICULUS VI.

Utrum personae possint praedicari de nominibus essentialibus. — (1, *distinct.* 48, *quaest.* 2, *art.* 2 *ad* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod personae non possint praedicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur: Deus est tres personae vel est Trinitas. Haec enim est falsa: Homo est omnis homo, quia pro nullo suppositorum verificari potest. Neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista: Deus est Trinitas, pro nullo suppositorum naturae divinae verificari potest. Neque enim Pater est Trinitas, neque Filius, neque Spiritus sanctus. Ergo haec est falsa: Deus est Trinitas.

2. Praeterea, inferiora non praedicantur de suis superioribus nisi accidentali praedicatione, ut cum dico: Animal est homo; accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen, *Deus*, se habet ad tres personas sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit (lib. 3 de orthod. Fid., cap. 4, circa princ.). Ergo videtur quod nomina personarum non possint praedicari de hoc nomine, *Deus*, nisi accidentaliter.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai. *distincta.*

Sed contra est quod Augustinus dicit (in serm. 2 in Coen. Dom.): *Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem.*

Concl. Nomina tam personalia quam notionalia, si sunt adjectiva, non praedicantur de essentia: si vero sint substantiva, de ea praedicantur.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est art. praec., licet nomina personalia vel notionalia adjectiva non possint praedicari de essentia, tamen substantiva possunt propter realem identitatem essentiae et personae. Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duae, et tres possunt de essentia praedicari, ut si dicamus: Essentia est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Et quia hoc nomen, *Deus*, per se habet quod supponat pro essentia, ut dictum est, art. 4, hujus qu., ad 3; ideo, sicut haec est vera: Essentia est tres personae, ita haec est vera: Deus est tres personae.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ibid.), hoc nomen, *homo*, per se habet supponere pro persona, sed ex adjuncto habet quod stet pro natura communi; et ideo haec est falsa: Homo est omnis homo, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, *Deus*, per se habet quod stet pro essentia; unde, licet pro nullo suppositorum divinae naturae haec sit vera: Deus est Trinitas, est tamen vera pro essentia; quod non attendens Porretanus, eam negavit.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: Deus vel divina essentia est Pater, est praedicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori; quia in divinis non est universale et singulare. Unde sicut est per se ista: Pater est Deus; ita et ista: Deus est Pater, et nullo modo per accidens.

ARTICULUS VII.

Utrum nomina essentialia sint approprianda personis. (1, *dist.* 31, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia non sit approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis; quia, ut Hieronymus dicit (refertur a Magist. Sent., lib. 4, dist. 13, in fin., sed in Hieronymo nullibi occurrit), *Ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis.* Sed ea quae sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei; quia potest intelligi quod vel illi tantum personae conveniant cui appropriantur, vel quod magis conveniant ei quam aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Praeterea, essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formae. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma; cum forma ab eo cujus est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa, maxime in abstracto significata, non debent appropriari personis.

3. Praeterea, proprium prius est appropriato; proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundum modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata (1).

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav. At MSS. Camer., theologi Lovanienses et Duaceni ac Nicolai: *Appropriata personis.*

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Cor. 1, 24: *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.*

Concl. Decuit ad fidei manifestationem essentialia nomina personis divinis appropriari et accommodari vel per viam similitudinis, vel dissimilitudinis.

Respondeo dicendum, quod ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim Trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, quaest. 32, art. 1, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem quam propria personarum; quia ex creaturis ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est (ibidem). Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur.

Possunt autem manifestari personae divinae per essentialia attributa dupliciter. Uno modo per viam similitudinis, sicut ea quae pertinent ad intellectum appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus ut Verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod essentialia attributa non sic appropriantur personis ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est, in corp. art. Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum, quod si sic appropriarentur essentialia attributa personis quod essent eis propria, sequeretur quod una persona se haberet ad aliam in habitudine formae: quod excludit Augustinus (in 6 de Trinit., cap. 11), ostendens, quod Pater non est sapientia quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia; ut sic Pater et Filius simul tantum possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio. Sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia. Uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quae est sua essentia.

Ad tertium dicendum, quod licet essentiale attributum secundum rationem propriam sit prius quam persona secundum modum intelligendi, tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personae esse prius quam appropriatum; sicut color posterius est corpore, in quantum est corpus; prius tamen est naturaliter corpore albo, inquantum est album.

ARTICULUS VIII.

Utrum convenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. — (1, *dist.* 2, *qu. un. art.* 5, *et dist* 3, *quaest.* 3, *art.* 1, *et dist.* 34, *quaest.* 2, *art. unico.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius (in 2 de Trin., paulo post princ.): *Aeternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere.* In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum, scilicet nomen *Patris,* et nomen *imaginis* quod est proprium Filio, ut supra dictum est, quaest. 35, art. 2, et nomen *muneris,* sive donum, quod est proprium Spiritus sancti, ut supra habitum est, qu. 38, art. 2. Ponit etiam tria appropriata. Nam *aeternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui sancto. Et videtur quod irrationabiliter. Nam *aeternitas* importat durationem essendi, *species* vero est essendi principium, *usus* vero ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli personae appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

2. Praeterea, Augustinus (in 1 de Doct. chr., cap. 5, in fin.), sic dicit: *In Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto aequalitatis unitatisque concordia.* Et videtur quod inconvenienter. Quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri; non enim est sapiens Pater sapientia genita, ut dictum est, art. praec., ad 2, et quaest. 37, art. 2, arg. 1. Sed sicut ibidem subditur: *tria haec omnia unum sunt propter Patrem; aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum.* Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item, secundum Augustinum, Patri attribuitur *potentia,* Filio *sapientia,* Spiritui sancto *bonitas.* Et videtur hoc esse inconveniens; nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundum illud 1 ad Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem*; et etiam Spiritui sancto, secundum illud Luc. 6, 19: *Virtus de illo exibat et sanabat omnes.* Non ergo potentia Patri est appropianda.

4. Item, Augustinus (in lib. 6 de Trin., c. 10, in fine) dicit: *Non confuse accipiendum est quod ait Apostolus: Ex ipso, et per ipsum, et in ipso. Ex ipso dicens, propter Patrem. Per ipsum propter Filium. In ipso, propter Spiritum sanctum.* Sed videtur quod inconvenienter. Quia per hoc quod dicit, *in ipso,* videtur importari habitudo causae finalis, quae est prima causarum. Ergo ista habitudo causae deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item, invenitur *veritas* appropriari Filio, secundum illud Joan. 14, 6: *Ego sum via, veritas, et vita*; et similiter *liber vitae,* secundum illud psalm. 39, 9: *In capite libri scriptum est de me*; Glossa ordinaria: *Id est, apud Patrem qui est caput meum*; similiter hoc quod dico *qui est*; quia super illud Isa. 65, 1: *Ecce ego ad gentes,* dicit Glossa interlinearis: *Filius loquitur, qui dixit Moysi: Ego sum qui sum.* Sed videtur quod propria sint Filii, et non appropriata. Nam *veritas,* secundum Augustinum (in lib. de vera Religione, cap. 36, circa med.), *est summa similitudo principii absque omni dissimilitudine.* Et sic videtur quod propria conveniat Filio, qui habet principium. *Liber* etiam *vitae* videtur proprium aliquid esse, quia significat ens ab alio; omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum *qui est,* videtur esse proprium Filio; quia si cum Moysi dicitur: *Ego sum qui sum,* loquitur Trinitas; ergo Moyses poterat dicere: Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos. Ergo et ulterius dicere poterat: Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos, demonstrando

certam personam. Hoc autem est falsum, quia nulla persona est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium Filii.

Concl. In consideratione Dei, qua Deus absolute secundum esse suum consideratur, Patri aeternitas, Filio species, usus vero Spiritui sancto; in consideratione vero Dei, qua unus consideratur, Patri unitas, Filio aequalitas, Spiritui sancto concordia, vel connexio; in consideratione vero Dei secundum rationem causalitatis, Patri potentia, Filio sapientia. Spiritui sancto bonitas attribuitur; in consideratione vero Dei, ut suos respicit effectus, appropriatur Patri a quo, Filio per quem, Spiritui sancto in quo.

Respondeo dicendum, quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicujus creaturae quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo consideratur res ipsa absolute in quantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est in quantum est una. Tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum. Quarta autem consideratio est secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde haec etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

Secundum igitur primam considerationem qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam *aeternitas* appropriatur Patri, *species* Filio, *usus* Spiritui sancto. *Æternitas* enim, in quantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio. *Species* autem sive pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio; (quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt), et debita proportio, sive consonantia; et iterum claritas; unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris. Unde ad hoc innuendum Augustinus in sua expositione (lib. 6 de Trinit., cap. 10, paulo a princ.) dicit: *Ubi*, scilicet in Filio, *summa et perfecta vita est*, etc. Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio Filii, in quantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus (loco nunc proxime cit.), cum dicit: *Ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas* etc. Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectus, ut Damascenus dicit (lib. 3 de Fid. orthod., cap. 3, parum ante med.). Et hoc tangit Augustinus (loco nunc proxime dicto), cum dicit: *Tamquam verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis Dei*, etc. *Usus* autem habet similitudinem cum propriis Spiritus sancti, largo modo accipiendo usum secundum quod *uti* comprehendit sub se etiam *frui*, prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et *frui* est cum gaudio uti, ut Augustinus (10 de Trin., cap. 11, ante med.), dicit. Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor. Et hoc est quod Augustinus dicit (lib. 6 de Trin., cap. 10, in med.): *Illa dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab illo appellatus est.* Usus vero, quo nos fruimur Deo (1), similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti, in quantum est donum; et hoc ostendit Augustinus (ibid.), cum dicit: *Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens.* Et sic patet quare *aeternitas, species, et usus* personis attribuantur vel approprientur, non autem essentia, vel operatio; quia in ratione horum propter sui communitatem non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda vero consideratio Dei est, in quantum consideratur ut unus; et sic Augustinus (lib. 1 de Doctr. chr., cap. 5 in fin.), Patri appropriat *unitatem*, Filio *aequalitatem*, Spiritui sancto *concordiam*, sive *connexionem*. Quae quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam *unitas* dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud; et ideo appropriatur Patri, qui non praesupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. *Æqualitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum; nam aequale est quod habet unam quantitatem cum alio; et ideo aequalitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. *Connexio* autem importat unitatem aliquorum duorum; unde appropriatur Spiritui sancto, in quantum est a duobus; ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus (loc. nunc proxime cit.), *tria esse unum propter Patrem, aequalia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum.* Manifestum est enim quod illi attribuitur unumquodque in quo primo invenitur: sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitae in istis inferioribus. *Unitas* autem statim invenitur in persona Patris, etiam per impossibile remotis aliis personis. Et ideo aliae personae a Patre habent unitatem; sed remotis aliis personis, non invenitur *aequalitas* in Patre, sed statim posito Filio invenitur aequalitas. Et ideo dicuntur omnia aequalia propter Filium; non quod Filius sit principium aequalitatis Patris, sed quia, nisi esset Patri aequalis Filius, Pater aequalis non posset dici: aequalitas enim ejus primo consideratur ad Filium. Hoc enim ipsum quod Spiritus sanctus Patri aequalis est a Filio habet. Similiter, excluso Spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas *connexionis* inter Patrem et Filium: et ideo dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum sanctum; quia posito Spiritu sancto invenitur ratio connexionis in divinis personis, unde Pater et Filius possint dici connexi (2).

Secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio, scilicet *potentiae, sapientiae* et *bonitatis*. Quae quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est, et secundum rationem dissimilitudinis si consideretur quod in creaturis est. *Potentia* enim habet rationem principii; unde habet similitudinem cum Patre caelesti, qui est principium totius divinitatis. Deficit autem interdum patri terreno propter senectutem. *Sapientia* vero similitudinem habet cum Filio caelesti, in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae. Deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. *Bonitas* autem, cum sit ratio et objectum

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. Editi omittunt *Deo*.

(2) Ita codd. citati, aliique, in editis, praemisso puncto. *Unde Pater et Filius possunt dici connexi.*

amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est amor; sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quod importat violentiam quamdam et impulsionem, prout dicitur Isa. 25, 4: *Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem. Virtus* autem appropriatur Filio et Spiritui sancto, non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum, esse virtutem alicujus agentis.

Secundum vero quartam considerationem; prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio, *ex quo per quem*, et *in quo*. Haec enim praepositio *ex*, importat habitudinem quamdam causae materialis, quae locum non habet in divinis: aliquando vero habitudinem causae efficientis, quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae: unde et appropriatur Patri sicut et potentia. Haec vero praepositio *per* designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus quod faber operatur per martellum. Et sic ly *per* quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud Joan. 1, 3: *Omnia per ipsum facta sunt*; non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae, per quam agens operatur, sicut dicimus quod artifex operatur per artem: unde sicut sapientia, et ars appropriantur Filio, ita et ly *per quem*. Haec vero propositio *in* denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo secundum suas similitudines; prout scilicet res dicuntur esse in Deo, inquantum sunt in ejus scientia: et sic hoc quod dico *in ipso*, esset appropriatum Filio. Alio vero modo continentur res a Deo inquantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly *in quo* appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. Nec oportet quod habitudo causae finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur Patri qui est principium non de principio: quia personae divinae, quarum Pater est principium, non procedunt ut ad finem, cum quaelibet illarum sit ultimus finis, sed naturali processione, quae magis ad rationem naturalis potentiae pertinere videtur.

Ad illud vero quod de aliis quaeritur, dicendum quod, cum veritas pertineat ad intellectum, ut supra dictum est, quaest. 16, art. 1, appropriatur Filio, non tamen est proprium ejus; quia veritas, ut supra dictum est (ibid.), considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta, sunt essentialia, et non personalia, ita et veritas. Definitio autem Augustini inducta datur de veritate secundum quod appropriatur Filio. Liber autem vitae in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam. Est enim, ut supra dictum est, quaest. 24, art. 1, notitia Dei de his qui habituri sunt vitam aeternam. Unde appropriatur Filio, licet vita approprietur Spiritui sancto, in quantum importat quemdam interiorem motum; et sic convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri in quantum est liber, sed in quantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personae. Ipsum autem nomen, *qui est*, appropriatur personae Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adjuncti, in quantum scilicet in locutione Dei ad Moysen praefigurabatur liberatio humani generis quae facta est per Filium. Sed tamen, secundum quod ly *qui* sumitur relative, posset referri interdum ad personam Filii; et sic sumeretur personaliter; ut puta si dicatur: Filius est genitus, qui est: sicut et *Deus genitus* personale est; sed infinite sumptum est essentiale. Et, licet hoc pronomen, *iste*, grammatice loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere, tamen quaelibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, per hoc dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona: dicimus enim: Iste lapis; et: Iste asinus. Unde et grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod significatur et supponitur per hoc nomen, *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine, *iste*, secundum illud Exod. 15, 2: *Iste Deus meus, et glorificabo eum.*

QUAESTIO XL.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD RELATIONES, SIVE PROPRIETATES.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de personis in comparatione ad relationes sive proprietates; et quaeruntur quatuor: 1.° utrum relatio sit idem quod persona; 2.° utrum relationes distinguant et constituant personas; 3.° utrum abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctae; 4.° utrum relationes secundum intellectum praesupponant actus personarum, vel e converso.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum relatio sit idem quod persona. — (1, *dist.* 26, *qu.* 2, *art.* 1, *et dist.* 33, *art.* 2; *et op.* 3, *cap.* 58, 66 *et* 67.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona. Quaecumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes, sicut in persona Patris est paternitas et communis spiratio; et iterum unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Praeterea, nihil est in se ipso, secundum Philosophum (in 4 Physic., text. 24 et subseq.). Sed relatio est in persona; nec potest dici quod ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio, sive proprietas et persona, non sunt idem in divinis.

3. Praeterea, quaecumque sunt idem, ita se habent quod quidquid praedicatur de uno, praedicatur et de alio. Non autem quidquid praedicatur de persona, praedicatur de proprietate; dicimus enim quod Pater generat, sed non dicimus quod paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed contra, in divinis non differunt *quod est* et *quo est*, ut habetur a Boetio (in lib. de Hebd., post med.). Sed Pater paternitate est Pater. Ergo Pater idem est quod paternitas; et eadem ratione aliae proprietates idem sunt cum personis.

Concl. Relationes ac proprietates in personis et personae ipsae sunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt

proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quae quidem non significant ut in aliquo, sed magis ut ad aliquid. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est, quaest. 28, art. 2. Sed quia relatio secundum quod est quaedam res in divinis, est ipsa divina essentia (1); essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet, quaest. praec. art. 1; oportet quod relatio (2) sit idem quod persona.

Hanc igitur identitatem alii considerantes dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis; quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est, quaest. 32, art. 2. Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus (ibid.), quae quidem significantur in abstracto ut quaedam formae personarum. Unde, cum de ratione formae sit quod sit in eo cujus est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quae tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod multiplicato uno multiplicetur et reliquum. Considerandum tamen est quod propter divinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quae differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formae et materiae, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quod quidquid attribuitur Deo, est ejus essentia; et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divina essentia. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsae personae subsistentes; ut paternitas est ipse Pater et filiatio Filius et processio Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione illud quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas, ut supra dictum est, quaest. 30, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantum; in personis autem dicuntur esse per modum identitatis non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad tertium dicendum, quod participia et verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significant ut supposita, sed ut formae suppositorum; et ideo modus significandi repugnat ut participia et verba notionalia de proprietatibus praedicentur.

(1) Ita MSS. Alcan. et Camer., quibus adhaeret Nicolai. Editi plerique *Est ipsa essentia.*
(2) Al., *tunc relatio.*

ARTICULUS II.

Utrum personae distinguantur per relationes. — (1, *dist.* 26, *quaest.* 2, *art.* 2; *et Pot. quaest.* 8, *art.* 3; *et quaest.* 9, *art.* 5, *ad* 18.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod personae non distinguantur per relationes. Simplicia enim se ipsis distinguuntur. Sed personae sunt maxime simplices. Ergo distinguuntur se ipsis, et non relationibus.

2. Praeterea, nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus. Non enim album a nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiae. Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Praeterea, absolutum est prius quam relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinae personae non distinguuntur relationibus.

4. Praeterea, id quod praesupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio praesupponit distinctionem, cum in ejus definitione ponatur; esse enim relativi est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed contra est quod Boetius dicit (in lib. de Trin., non procul a fine), quod *sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum.*

Concl. Relationibus potius quam per originem divinae personae seu hypostases distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quaerere aliquid distinctivum. Unde, cum tres personae conveniant secundum essentiae unitatem, necesse est quaerere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundum quae differunt, scilicet origo et relatio. Quae quidem, quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi; nam origo significatur per modum actus, ut generatio, relatio vero per modum formae, ut paternitas.

Quidam igitur attendentes quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur (1) per originem, ut dicamus quod Pater distinguitur a Filio, inquantum ille generat, et hic est genitus. Relationes autem sive proprietates manifestant consequenter hypostasum sive personarum distinctiones, sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quae fiunt per materialia principia.

Sed hoc non potest stare propter duo: primo quidem, quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique, sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicujus rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quaedam a re, vel ad rem; sicut generatio significatur ut via quaedam ad rem genitam, et ut progrediens a generante. Unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur sola generatione; sed oportet intelligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam, et relationem sive pro-

(1) Ita codd. Alcan. et Terrac., atque exemplum Nicolai. aliae editiones *Non distinguuntur* Vide infra, art. 3, in corp.

prietatem. Unde, cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personae ab invicem distinguantur. Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quod in divinis non differunt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est quod constituat hypostasim vel personam; quia origo active significata significatur ut progrediens a persona subsistente, unde praesupponit eam: origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et nondum ut eam constituens.

Unde melius dicitur quod personae sed hypostases distinguantur relationibus quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen, *pater*, non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim; sed hoc nomen, *genitus* vel *generans*, significat tantum proprietatem; quia hoc nomen, *pater*, significat relationem, quae est distinctiva et constitutiva hypostasis; hoc autem nomen, *generans* vel *genitus*, significat originem quae non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quod personae sunt ipsae relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quod relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum, quod personae divinae non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum, quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati, et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum, quod relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly *aliud* intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.

ARTICULUS III.

Utrum abstractis per intellectum relationibus a personis adhuc remaneant hypostases. — (1, dist. 26, qu. 1, art. 2; et Pot. qu. 8, art. 4; et opusc. 2, cap. 61 et 62.)

Ad tertium sic proceditur 1. Videtur quod abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur; sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim; est enim persona *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente.* Ergo remota proprietate personali a persona, intelligitur hypostasis.

2. Praeterea, Pater non ab eodem habet quod sit Pater, et quod sit aliquis. Cum enim paternitate sit Pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur quod Filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remota ergo per intellectum paternitate a Patre, adhuc ramanet quod sit aliquis, quod est esse hypostasis. Ergo remota proprietate a persona, remanet hypostasis.

3. Praeterea, Augustinus dicit (5 de Trin., cap. 6, in princ.): *Non hoc est dicere ingenitum quod est dicere Patrem; quia si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum*. Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris ut ingenita.

Sed contra est quod Hilarius dicit (4 de Trin., non multum remote a princ.): *Nihil habet Filius nisi natum.* Nativitate autem est Filius. Ergo remota filiatione non remanet hypostasis Filii; et eadem ratio est de aliis personis.

Concl. Abstractis totali abstractione proprietatibus, sola essentia et non personae remanent: formali vero abstractione abstractis proprietatibus non personalibus, remanent personae: sed abstractis formali abstractione personalibus proprietatibus, non remanent hypostases.

Respondeo dicendum, quod duplex fit abstractio per intellectum; una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine; alia vero secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili.

Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet (1) id a quo fit abstractio; remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal; in abstractione vero quae attenditur secundum formam a materia, utrumque manet in intellectu; abstrahendo enim formam circuli ab aere remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli, et intellectus aeris. Quamvis autem in divinis non sit universale neque particulare, nec forma et materia secundum rem: tamen secundum modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum Damascenus dicit (lib. 3 de orth. Fid. cap. 6, in princ.), quod commune est substantia, particulare vero hypostasis.

Si igitur loquamur de abstractione quae fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quae est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formae a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostaseon et personarum; sicut remoto per intellectum a Patre quod sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris.

Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis sicut forma subjecto praeexistenti; sed ferunt secum supposita, inquantum sunt ipsae personae subsistentes; sicut paternitas est ipse Pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis,

(1) Ita cod. Alcan. et edit. Rom. et Patav. at Duacenì et Lovanienses theologi cum Nicolai: *Non remanet in intellectu id*, etc.

cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit quae distinguit hypostases et constituit, ut dictum est, art. praec., relinquitur quod relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases.

Sed, sicut dictum est eodem, art. praec., aliqui dicunt quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem, ut intelligatur Pater esse hypostasis quaedam per hoc quod non est ab alio, Filius autem per hoc quod est ab alio per generationem. Sed relationes advenientes, quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personae: unde et personales dicuntur. Unde, remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personae.

Sed hoc non potest esse propter duo. Primo, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est, art. praec. Secundo, quia omnis hypostasis naturae rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii (lib. de duab. Nat., a princ.), dicentis quod *persona est rationalis naturae individua substantia.* Unde ab hoc quod esset hypostasis et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturae rationalitatem, non autem ex parte personae proprietatem.

Ad primum ergo dicendum, quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiae. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde remota proprietate distinguente a persona, non remanet hypostasis; sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturae. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum, quod paternitate Pater non solum est Pater, sed est persona, et est quis, sive hypostasis. Nec tamen sequitur quod Filius non sit quis, sive hypostasis; sicut non sequitur quod non sit persona.

Ad tertium dicendum, quod intentio Augustini non fuit dicere quod hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remota paternitate; quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris; hoc enim esse non potest, cum *ingenitum* nihil ponat, sed negative dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur a creaturis, sicut Judaei intelligunt.

ARTICULUS IV.

Utrum actus notionales praeintelligantur proprietatibus. — (1, *dist.* 27, *quaest.* 1, *art.* 2; *et Pot. quaest.* 10, *art.* 3; *et opusc.* 2, *cap.* 63 *et* 64.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales praeintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister (27 dist., 1 Sent., post princ.), quod *Pater semper est, quia semper* (1) *genuit Filium.* Et ita videtur quod generatio secundum intellectum praecedat paternitatem.

(1) Rom. edit. omittit *semper*.

2. Praeterea, omnis relatio praesupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut aequalitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione, quae est generatio. Ergo paternitas praesupponit generationem.

3. Praeterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio praesupponit nativitatem: ideo enim Filius est, quia natus est. Ergo et paternitas praesupponit generationem.

Sed contra, generatio est operatio personae Patris. Sed paternitas constituit personam Patris. Ergo prius est secundum intellectum paternitas quam generatio.

Concl. Origo passive praecedit proprietates personarum procedentium etiam personales: active vero praecedit originantis relationem non personalem.

Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt quod proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolute dicendum est quod relationes secundum modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quod *quia generat, est Pater.*

Sed supponendo quod relationes distinguant et constituent hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis active et passive. Active quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio; passive autem, sicut nativitas attribuitur Filio, et processio Spiritui sancto. Origines enim passive significatae simpliciter praecedunt secundum intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passive significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo active significata prior est secundum intellectum quam relatio personae originantis, quae non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundum intellectum praecedit proprietatem relativam innominatam, communem Patri et Filio.

Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter. Uno modo ut est relatio; et sic iterum secundum intellectum praesupponit actum notionalem; quia relatio, inquantum hujusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva personae: et sic oportet quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Magister dicit quod *quia generat est Pater*, accipitur nomen Patris secundum quod designat relationem tantum, non autem secundum quod significat personam subsistentem; sic enim oporteret e converso dicere, quod quia Pater est generat.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de paternitate secundum quod est relatio, et non secundum quod est constitutiva personae.

Ad tertium dicendum, quod nativitas est via ad personam Filii, et ideo secundum intellectum praecedit filiationem etiam secundum quod est constitutiva personae Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens a persona Patris; et ideo praesupponit proprietatem personalem Patris.

QUAESTIO XLI.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD ACTUS NOTIONALES.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° utrum actus notionales sint attribuendi personis; 2.° utrum hujusmodi actus sint necessarii, vel voluntarii; 3.° utrum secundum hujusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo; 4.° utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium; 5.° quid significet hujusmodi potentia; 6.° utrum actus notionales ad plures personas terminari possint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum actus notionales sint attribuendi personis. (*Opusc.* 2, *cap.* 65.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boetius (in lib. de Trinit. in med.), quod *omnia genera, cum quis in divinam vertit praedicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis.* Sed actio est unum de decem generibus. Si igitur actio aliquo Deo attribuitur, ad ejus essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Praeterea, Augustinus dicit (5 de Trinit., cap. 4 et 5), quod *omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem.* Sed ea quae ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa: quae vero ad relationem, per nomina personarum, et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, praeter haec, attribuendi personis notionales actus.

3. Praeterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit (in lib. de Fide ad Petr. c. 2, in princ.): *Proprium quidem Patris est quod Filium genuit.* Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

Concl. Actus notionales propter ordinem originis convenienter attribuuntur divinis personis

Respondeo dicendum, quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem secundum quod creatura ab eo progreditur; et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quae attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personae a persona. Unde actus designantes hujus originis ordinem notionales dicuntur, quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis patet, quaest. 33, art. 3.

Ad secundum dicendum, quod actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit in 1 Sententiarum, dist. 26 (§ *Jam de proprietatibus*, etc., circa fin.), quod *generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio.*

Ad cujus evidentiam attendendum est quod primo oportet cognoscere originem alicujus ab alio, ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione removeatur per motum (1), manifestum fit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quae est a principio, quae quidem habitudines sunt ipsae relationes, vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones, inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quae ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

Ad tertium dicendum, quod actio secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem; sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, nisi grammatice (2) loquendo quantum ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

ARTICULUS II.

Utrum notionales actus sint voluntarii. — (1, *dist.* 6, *art.* 1, 2 *et* 3; *et Pot. quaest.* 2, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius (lib. de Synod. in medio, ad can. 25): *Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium.*

2. Praeterea, Apostolus, Coloss. 1, 13: *Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suae.* Dilectio autem voluntatis est. Ergo Filius genitus est a Patre voluntate.

3. Praeterea, nihil magis est voluntarium quam amor. Sed Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio ut amor. Ergo procedit voluntarie.

4. Praeterea, Filius procedit per modum intellectus ut verbum. Sed omne verbum procedit a dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit a Patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Praeterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit; quod est contra Augustinum, in lib. ad Orosium (in dial. quaest. 7).

Sed contra est quod Augustinus dicit in eodem lib. (ibid.), quod *neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate.*

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolai, qui pro *removeatur* legit *removetur*. Edit. Rom. et Patav., *Removeretur per motum, manifestum fuit.*
(2) Cod. Alcan., *Nisi solum grammatice.*

Concl. Actus notionales non nisi concomitanter voluntarii esse dicuntur.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem; et hoc modo potest dici quod Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus; quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium. Alio modo, sic quod ablativus importet habitudinem principii; sicut dicitur quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis; et secundum hunc modum dicendum est quod Deus Pater non genuit Filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam. Unde in lib. de Synod. (can. 24, circa med.), dicitur quod *si quis voluntate Dei tamquam unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, anathema sit.* Et hujus ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est, quia effectus assimilatur formae agentis, per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse; unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae. Unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturae; quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo.

Et ideo Ariani, volentes ad hoc deducere quod Filius sit creatura, dixerunt quod Pater genuit Filium voluntate, secundum quod voluntas designat principium.

Nobis autem dicendum est, quod Pater genuit Filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit (in lib. de Synod., defin. 24): *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed naturam dedit Filio ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt qualia Deus esse voluit; Filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis et Deus est.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa inducitur contra illos qui a generatione Filii etiam concomitantiam paternae voluntatis removebant, dicentes sic eum natura genuisse Filium, ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut et nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem et hujusmodi defectus. Et hoc patet per praecedentia et subsequentia; sic enim ibi dicitur (loc. in arg. cit.): *Non enim nolente Patre, quasi coactus Pater, vel naturali necessitate* (1) *ductus genuit Filium.*

Ad secundum dicendum, quod Apostolus nominat Christum Filium dilectionis Dei, in quantum est a Deo superabundanter dilectus, non quod dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum, quod etiam voluntas in quantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem; et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum; sed circa alia a se voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est, in corp. art., et quaest. 19, art. 3 praecipue. Spiritus autem sanctus procedit ut amor, inquantum Deus amat se ipsum; unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum, quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia, quae naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit se ipsum; et secundum hoc conceptio Verbi divini est naturalis.

Ad quintum dicendum, quod necessarium dicitur aliquid per se et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo sicut per causam agentem et cogentem; et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo, sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quae sunt ad finem, inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria; quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium quod non potest non esse; et sic Deum esse est necessarium: et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.

ARTICULUS III.

Utrum actus notionales sint de aliquo. — (1, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 1, *et* 2; *et* 3, *dist.* 11, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales non sint de aliquo. Quia, si Pater generat Filium de aliquo, aut de se ipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur sit in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum a Patre sit in Filio, quod est contra Hilarium (7 de Trin. prope finem), ubi dicit: *Nihil in his diversum est, vel alienum.* Si autem Filium generat Pater de se ipso (id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit praedicationem ejus quod generatur; sicut dicimus quod homo est albus, quia homo permanet cum de non albo fit albus); sequitur igitur quod Pater vel non permaneat genito Filio, vel quod Pater sit Filius, quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Praeterea, id de quo aliquid generatur, est principium ejus quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentia vel natura sua, sequitur quod essentia vel natura Patris sit principium Filii; sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet, ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet, quod supra improbatum est, quaest. 41, art. 3.

3. Praeterea, Augustinus (7 de Trin. cap. 6, circ. med.) dicit, quod *tres personae non sunt ex eadem essentia*, quia non est aliud essentia et persona. Sed persona Filii non est aliud ab essentia Patris (1). Ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Praeterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura: dicitur enim

(1) Ita codd. Alcan.; cui concinunt exempla Rom. et Patav., quae tantum pro *ductus*, habent, *inductus*. Nicolai cum MSS. Camer. et Rom., *Vel naturali necessitate ductus, cum nollet, genuit Filium.*

(1) Ita cod. Alcan. aliique. Editi omittunt, *Patris.*

Eccl. 24, 5, ex ore sapientiae genitae: *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam*: et postea ex ore ejusdem sapientiae dicitur: *Ab initio, et ante saecula creata sum.* Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest objici de Spiritu sancto, propter hoc quod dicitur Zach. 12, 1: *Dixit Dominus extendens caelum, et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo*; et Amos 4, 13, secundum aliam litteram; *Ego formans montes, et creans* (1) *spiritum.*

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit (in 1 de fide ad Pet., cap. 1, circ. fin.): *Pater Deus solus de sua natura sine initio genuit Filium sibi aequalem.*

Concl. Filius Dei proprie et vere Filius non ex nihilo, sed ex tota substantia Patris genitus cum sit, actus notionales de aliquo necessario sunt.

Respondeo dicendum, quod Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris. Ostensum est enim supra, qu. 27, art. 2, et qu. 33, art. 2 ad 4, et 3 in corp., quod paternitas, filiatio et nativitas vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno, homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, qu. 45, art. 1, non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio praesupposito. Si ergo Filius procederet a Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem ut artificiatum ad artificem; quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod si Filius Dei procederet a Patre quasi existens ex nihilo, non esset vere et propter Filius; cujus contrarium dicitur 1 Joan., ult., 20: *Ut simus in vero Filio ejus*, Jesu Christo. Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus.

Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphorice secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere Filius est. Unde in quantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur unigenitus, secundum illud Joan. 1, 18: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*; inquantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphorice dicitur esse primogenitus; secundum illud Rom. 8, 29: *Quos praescivit et praedestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Relinquitur ergo quod Dei Filius sit genitus de substantia Patris, aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiae hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est: unde necesse est quod Pater generando Filium, non partem naturae in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis patet, qu. 40, art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Filius dicitur natus de Patre, haec praepositio *de* significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formae susceptiva.

(1) Juxta 70. Vulgata, ventum.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur Filius genitus de essentia Patris, secundum expositionem Magistri, 5 dist. 1 Sent., designat habitudinem principii quasi activi. Ubi sic exponit: *Filius est genitus de essentia Patris*, idest, de Patre essentia, propter hoc quod Augustinus (15 lib. de Trin., cap. 13, in fin.) dicit: *Tale est quod dico de Patre essentia ac si expressius dicerem, de Patris essentia.* Sed hoc non videtur sufficere ad sensum hujusmodi locutionis. Possumus enim dicere quod creatura est ex Deo essentia, non tamen quod sit ex essentia Dei. Unde aliter dici potest quod haec praepositio *de* semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus quod domus sit de aedificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantiale: sive illud sit principium activum, sicut filius dicitur esse de patre; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale in his dumtaxat in quibus ipsae formae sunt subsistentes et non advenientes alteri; possumus enim dicere quod Angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus quod Filius est genitus de essentia Patris, inquantum essentia Patris Filio per generationem communicata in eo subsistit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: Filius est genitus de essentia Patris, additur aliquid respectu cujus potest salvari distinctio. Sed cum dicitur quod tres personae sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cujus possit importari distinctio per praepositionem significata; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: Sapientia est creata, potest intelligi non de Sapientia quae est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccli. 1, 9: *Ipse creavit eam* (scilicet sapientiam) *in Spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua.* Neque est inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de Sapientia genita et de creata, quia sapientia creata est participatio quaedam Sapientiae increatae. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus: *Ab initio et ante saecula creata sum*, id est, praevisa sum creaturae uniri. Vel per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est; in creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, et ex generatione unitas naturae in Patre et Filio. Et sic exponitur intellectus hujus Scripturae ab Hilario (lib. de Synodis can. 5). Auctoritates autem inductae non loquuntur de Spiritu sancto; sed de spiritu creato, qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quaecumque substantia invisibilis.

ARTICULUS IV.

Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium. — (1, *dist.* 6, *quaest.* 1, *art.* 1; *et Pot. quaest.* 2, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium.

Omnis enim potentia est vel activa vel passiva. Sed neutra hic competere potest; potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est, qu. 25, art. 1; potentia vero activa non competit uni personae respectu alterius, cum personae divinae non sint factae, ut ostensum est, art. praec. Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Praeterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinae personae non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinae personae procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Praeterea, Filius procedit ut verbum, quod est conceptio intellectus; Spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad intelligere et velle, ut supra habitum est, qu. 25, art. 1, ad 3. Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

Sed contra est quod dicit Augustinus, contra Maximinum haereticum (lib. 3, cap. 1 fere per totum, et ex cap. 12, post princ.): *Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

Concl. Cum in divinis sint actus notionales, potentiam quoque ibi horum actuum ponere oportet; ut in Patre potentiam generandi Filium; in Patre et in Filio spirandi Spiritum sanctum potentiam.

Respondeo dicendum, quod sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum; cum potentia nihil aliud significet quam principium alicujus actus. Unde, cum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis, necesse est quod Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi. Quia potentia generandi significat id quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam.

Ad secundum dicendum, quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quae non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest quod, sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum, quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quae dicuntur de Deo: una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentiam a rebus quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab alia cujus est principium, secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum; alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquae res procedunt distinctae a Deo vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia secundum propriam rationem principii. Et ideo, sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi, vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei a Deo distinctae vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiae in Deo nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit ejus essentia non habens principium.

ARTICULUS V.

Utrum potentia generandi significet relationem, et non essentiam. — (1, *dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 2; *et Pot. qu.* 2, *art.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia generandi vel spirandi significet relationem et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex ejus definitione patet. Dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in 5 Metaph. (text. 17, in princ.). Sed principium in divinis respectu personae dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Praeterea, in divinis non differt posse et agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

3. Praeterea, ea quae significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri. Ergo non significat essentiam.

Sed contra est quod, sicut Deus potest generare Filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

Concl. Potentia generandi principaliter divinam significat essentiam et in recto, paternitatem vero ac relationem non nisi in obliquo.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divinis.

Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem producit sibi simile quantum ad formam quam agit. Sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura divina; unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso. Unde Hilarius dicit (in 5 de Trin., non procul a fin.): *Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit.*

Sic igitur dicendum est quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit (7 distinct. 1 Sent.), non autem tantum relationem, nec etiam essentiam in quantum est idem relationi, ut significet ex aequo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat; alioquin Socrates

generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur; et secundum hoc Damascenus dicit (lib. 1 orthod. Fid., cap. 18), quod *generatio est opus naturae*, non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat.

Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia non significat ipsam relationem principii; alioquin esset in genere relationis; sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit dicitur principium. Agens autem distinguitur a facto, et generans a generato. Sed id quo generans generat est commune genito et generanti, et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito et generanti, et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus quod essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur quod essentia divina distinguatur a generato, sicut sequeretur si diceretur quod essentia divina generat.

Ad secundum dicendum, quod sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione, ita essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum, quod cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, et generatio in obliquo, sicut si dicerem essentiam Patris. Unde quantum ad essentiam quae significatur, potentia generandi communis est tribus personis; quantum autem ad notionem quae connotatur, propria est personae Patris.

ARTICULUS VI.

Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit. — (1, *dist.* 7, *quaest.* 2, *art.* 1 *et* 2; *et Pot. quaest.* 2, *art.* 1, *ad* 10, *et art.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personae genitae vel spiratae in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi. Ergo potest generare; non autem se ipsum; ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

2. Praeterea, Augustinus dicit, contra Maximinum (lib. 3, cap. 12, circa fin.): *Filius non genuit creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit.*

3. Praeterea, Deus Pater est potentior ad generandum quam pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus: praecipue cum potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

Sed contra est quod in divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii; et ita essent plures personae quam tres in divinis, quod est haereticum.

Concl. In divinis unus tantum est Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Athanasius dicit in suo Symb. fid., in divinis est tantum *unus Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus.* Cujus quidem ratio quadruplex assignari potest: prima quidem ex parte relationum, quibus solum personae distinguuntur. Cum enim personae divinae sint ipsae relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes. Quod quidem esse non posset nisi secundum materialem rerum distinctionem. Formae enim unius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam, quae in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens, sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una.

Secunda vero ex modo processionum; quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quae est Filius, et una tantum per modum amoris, quae est Spiritus sanctus.

Tertia vero sumitur ex modo procedendi: quia personae ipsae procedunt naturaliter, ut dictum est, art. 2, hujus quaest. ad 3 et 4. Natura autem determinatur ad unum.

Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, et quod est tantum unus Filius; et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis simpliciter concedendum sit quod potentiam quam habet Pater, habeat Filius, non tamen concedendum est quod Filius habeat potentiam generandi, si *generandi* sit gerundium verbi activi, ut sit sensus quod Filius habeat potentiam ad generandum. Sicut, licet idem esse sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem propter notionale adjunctum. Si tamen hoc quod dico *generandi*, sit gerundium verbi passivi, potentia generandi est in Filio, idest, ut generetur; et similiter si sit gerundium verbi impersonalis, ut sit sensus: Potentia generandi, idest, qua ab aliqua persona generatur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod Filius posset generare filium, sed quod hoc non est ex impotentia Filii quod non generet, ut infra patebit, quaest. 42, art. 6 ad 3.

Ad tertium dicendum, quod immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est, in corp. art. Unde quod non sint plures filii, non est ex impotentia Patris ad generandum.

QUAESTIO XLII.

DE ÆQUALITATE ET SIMILITUDINE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM.

(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem: et primo quantum ad aequalitatem et similitudinem; secundo quantum ad missionem.

Circa primum quaeruntur sex: 1.° utrum aequalitas locum habeat in divinis personis; 2.° utrum persona procedens sit aequalis ei a qua procedit secundum aeternitatem, 3.° utrum sit aliquis ordo in divinis personis; 4.° utrum personae divinae sint aequales secundum magnitudinem; 5.° utrum una earum sit in alia; 6.° utrum sint aequales secundum potentiam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aequalitas locum habeat in divinis. — (3 *part.*, *qu.* 58, *art.* 2; *et* 1, *dist.* 19, *qu.* 1, *art.* 1; *et* 4, *cont.*, *cap.* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aequalitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philosophum (5 Metaph., text. 20). In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quae dicitur magnitudo: neque quantitas continua extrinseca, quae dicitur locus et tempus: neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis aequalitas, quia duae personae sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit aequalitas.

2. Praeterea, divinae personae sunt unius essentiae, ut supra dictum est, quaest. 39, art. 5. Essentia autem significatur per modum formae; convenientia autem in forma non facit aequalitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, et non aequalitas.

3. Praeterea, in quibuscumque invenitur aequalitas, illa sunt sibi invicem aequalia; quia aequale dicitur aequali aequale Sed divinae personae non possunt sibi invicem dici aequales, quia, ut Augustinus dicit (6 de Trin., cap. 10, parum a princ.), *imago, si perfecte implet illud cujus est imago, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae.* Imago autem Patris est Filius, et sic Pater non est aequalis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur aequalitas.

4. Praeterea, aequalitas relatio quaedam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis; cum secundum relationes personae ab invicem distinguantur. Non ergo aequalitas divinis personis convenit.

Sed contra est quod Athanasius (in suo Symb. fid.), dicit quod *tres personae coaeternae sibi sunt, et coaequales.*

Concl. Cum in divinis sit una essentia, aequalitatem quoque ibi ponere necessarium est.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere aequalitatem in divinis personis; quia, secundum Philosophum (in 10 Metaph., text. 19), aequale dicitur quasi per negationem minoris et majoris; non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus et minus, quia, ut Boetius dicit (in lib. de Trin., paulo a princ.), *eos differentia* (scilicet deitatis) *comitatur qui vel augent, vel minuunt; ut Ariani, qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem deducunt.* Cujus ratio est quia inaequalium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam earum essentia. Unde relinquitur quod si esset aliqua inaequalitas in divinis personis, non esset in eis una essentia; et sic non essent tres personae unus Deus: quod est impossibile. Oportet igitur aequalitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas molis vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est; unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicujus naturae vel formae. Quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, inquantum est perfectius vel minus perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, idest, in ipsa perfectione formae vel naturae: et sic dicitur magnitudo specialis (1), sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus (6 de Trin., cap. 18, circa med.), quod *in his quae non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse*; nam melius dicitur quod perfectius est. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formae. Primus autem effectus formae est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio; nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse et secundum operationem. Secundum esse quidem, in quantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt majoris durationis. Secundum operationem vero, inquantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus (Fulgentius) dicit (in lib. de Fide ad Petr., cap. 1, ante med.), *aequalitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu sancto, inquantum nullus horum aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.*

Ad secundum dicendum, quod ubi attenditur aequalitas secundum quantitatem virtualem aequalitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quaecumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inaequaliter illam formam participant; sicut si dicatur aer esse similis igni in calore. Sed non possunt dici aequalia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam neque perfecte est in utroque; ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii (ex Augustino, lib. de Haeresibus, haeresi 154), sed etiam dicimus aequalem, ut excludatur error Arii.

Ad tertium dicendum, quod aequalitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis; scilicet per nomina et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua aequalitas dicitur in divinis personis, et similitudo; Filius enim est aequalis et similis Patri, et e converso: et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quam Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum aequalem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum aequalem Filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit (9 cap. de div. Nom., post med.), non recipitur conversio aequalitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent formam causarum, sed non e converso; quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato. Sed verba significant aequalitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi *accipere.* Quia igitur Filius accipit a Patre, unde est aequalis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod Filius coaequatur Patri, et non e converso.

Ad quartum dicendum, quod in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat; scilicet distinctionem personarum (quia nihil sibi ipsi dicitur aequale), et unitatem essentiae, quia ex hoc personae sunt

(1) Al., *spiritualis.*

sibi invicem aequales, quod sunt unius magnitudinis et essentiae. Manifestum est autem quod idem ad se ipsum non refertur aliqua relatione reali: nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem. Cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo aequalitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus; sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas, et essentiae unitatem. Et propterea Magister dicit (in 31 dist. 1 Sentent.), quod in his appellatio tantum est relativa.

ARTICULUS II.

Utrum persona procedens sit coaeterna suo principio, ut Filius Patri. — (*4 cont.*, *cap.* 11; *et Pot. quaest.* 2, *art.* 3, *et qu.* 3, *art.* 13; *et op.* 2, *cap.* 41.)

Ad secumdum sic proceditur. 1. Videtur quod persona procedens non sit coaeterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est juxta fluxum lineae a puncto, ubi deest aequalitas simplicitatis. Secundus modus est juxta emissionem radiorum a sole, ubi deest aequalitas naturae. Tertius modus est juxta characterem seu impressionem a sigillo, ubi deest consubstantialitas, et potentiae efficientia. Quartus modus est juxta immissionem bonae voluntatis a Deo, ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est juxta exitum accidentis a substantia; sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est juxta abstractionem speciei a materia; sicut sensus accipit speciem a re sensibili, ubi deest aequalitas simplicitatis spiritualis (1). Septimus modus est juxta excitationem voluntatis a cognitione, quae quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est juxta transfigurationem, ut ex aere fit imago, quae materialis est. Nonus modus est ut motus a movente; et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est juxta eductionem specierum a genere, qui non competit in divinis: quia Pater non praedicatur de Filio, sicut genus de specie. Undecimus modus est juxta ideationem, ut arca exterior ab ea quae est in mente. Duodecimus modus est juxta nascentia, ut homo est a patre; ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quod in omni modo quo aliquid est ex altero, deest aequalitas naturae, aut aequalitas durationis. Si igitur Filius est a Patre, oportet dicere, vel eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

2. Praeterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum aeternum habet principium. Ergo Filius non est aeternus, neque Spiritus sanctus.

3. Praeterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse; ad hoc enim generatur ut sit. Sed Filius est genitus a Patre. Ergo incipit esse, et non est coaeternus Patri.

4. Praeterea, si Filius genitus est a Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suae generationis. Si semper generatur (dum autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis, quae sunt semper in fieri, ut tempus et motus), sequitur quod Filius semper sit imperfectus, quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

Sed contra est quod Athanasius, in suo Symb. fid., dicit, quod *totae tres personae coaeternae sibi sunt.*

Concl. Cum Pater non voluntate, sed natura ab aeterno perfecta, absque successiva actione Filium generet, eumdem ipsum sibi coaeternum habet.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere Filium esse coaeternum Patri. Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio potest contingere ex duobus: uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis propter electionem temporis; sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est, quaest. 41, art. 2, ita in ejus potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit quia agens aliquod non a principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus, sicut homo non a principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est a principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva. Unde, dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem, secundum praemissa, quaest. praec., art. 2, quod Pater non generat Filium voluntate, sed natura; et iterum quod natura Patris ab aeterno perfecta fuit; et iterum quod actio qua Pater producit Filium non est successiva, quia sic Filius Dei successive generaretur (1), et esset ejus generatio materialis et cum motu; quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Filius fuit quandocumque fuit Pater; et sic Filius est coaeternus Patri, et similiter Spiritus sanctus utrique.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in lib. de Verbis Domini serm. 38, per totum, et praesertim cap. 4, 5 et 6), nullus modus processionis alicujus creaturae perfecte repraesentat divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno aliqualiter suppleatur ex altero; et propter hoc dicitur in synodo Ephesina: *Coexistere semper coaeternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet. Impassibilitatem nativitatis ostendat verbum. Consubstantialitatem, Filii nomen insinuet.* Inter omnia tamen expressius repraesentat processio verbi ab intellectu; quod quidem non est posterius eo a quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum; quod in Deo dici non potest.

Ad secundum dicendum, quod aeternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum, quod omnis corruptio est mutatio quaedam; et ideo omne quod corrumpitur incipit non esse et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est supra,

(1) Codd. Alcan. et Camer., *aequalitas spiritualitatis.*

(1) Ita cod. Alcan. cum duobus aliis, quibus adhaeret Nicolai. Edit. Rom. et Patav.: *Generatus esset, et ejus generatio materialis, et cum motus esset; quod est impossibile.*

quaest. 27, art. 2. Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat.

Ad quartum dicendum, quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans, et aliud est quod est durans, scilicet tempus; sed in aeternitate ipsum *nunc* indivisibile est et semper stans, ut supra dictum est, qu. 10, art. 4. Generatio vero Filii non est in *nunc* temporis, aut in tempore, sed in aeternitate; et ideo ad significandum praesentialitatem et permanentiam aeternitatis potest dici quod semper nascitur, ut Origenes dixit (hom. in cap. 1 Joan., a med.). Sed, ut Gregorius (29 Moral., cap. 1, in princ.), et Augustinus (in psalm. 2, super illud, *Hodie genui te*) dicunt, melius est quod dicatur semper natus, ut ly *semper* designet permanentiam aeternitatis, et ly *natus* perfectionem geniti. Sic ergo Filius non imperfectus est, neque *erat* (1) *quando non erat*, ut Arius dixit.

ARTICULUS III.

Utrum in divinis personis sit ordo naturae. — (1, *dist.* 12, *art.* 1, *et dist.* 20, *art.* 3; *et Pot. quaest.* 10, *art.* 3, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis personis non sit ordo naturae. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia vel persona vel notio. Sed ordo naturae (2) non significat essentiam, neque aliquam personarum aut notionum. Ergo ordo naturae non est in divinis.

2. Praeterea, in quibuscumque est ordo naturae, unum est prius altero, saltem secundum naturam et intellectum. Sed in divinis personis *nihil est prius et posterius*, ut Athanasius dicit in suo Symb. fidei. Ergo in divinis personis non est ordo naturae.

3. Praeterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur; ergo non est ibi ordo naturae.

4. Praeterea, natura divina est ejus essentia. Sed non est in divinis ordo essentiae. Ergo neque ordo naturae.

Sed contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit, in suo Symb. fid. Ergo est ibi ordo.

Concl. Quemdam in divinis naturae ordinem necesse est esse: secundum quod ibi quoddam originis principium est absque prioritate.

Respondeo dicendum, quod ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde, sicut dicitur principium multipliciter; scilicet secundum situm, ut punctus; secundum intellectum, ut principium demonstrationis; et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem absque prioritate, ut supra dictum est, quaest. 33, art. 1 ad 3 praecipue. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem absque prioritate. Et hic vocatur *ordo naturae*, secundum Augustinus (lib. cont. Maxim. cap. 4, post med.), *non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.*

Ad primum ergo dicendum, quod ordo naturae significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

(1) MS. Alcan.: *Nec imperfectus est, nec erat.*
(2) Theolog. Lovan. et Duaceni ex cod. Camer.: *Origo naturae.*

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis, etiam cum id quod est a principio sit suo principio coaevum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsae relationes causae et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, in quantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsae relationes sunt subsistentes personae in una natura. Unde neque ex parte naturae, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum.

Ad tertium dicendum, quod ordo naturae dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

Ad quartum dicendum, quod natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentiam; et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturae quam ordo essentiae.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius sit aequalis Patri secundum magnitudinem. — (1, *dist.* 19, *quaest.* 1, *art.* 2; *et 4 cont.*, *cap.* 7, *ration.* 2, *et cap.* 21; *et Pot. quaest.* 2, *art.* 3, *corp.*, *fine*, *et quaest.* 10, *art.* 4, *corp.*; *et Boet. de Trin.*, *quaest.* 4, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit aequalis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse, Joan. 14, 28: *Pater major me est*; et Apostolus, 1 Corinth. 15, 28: *Ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subjecit omnia.*

2. Praeterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio. Ergo non quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; ergo non est aequalis Patri in magnitudine.

3. Praeterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid majus quam una tantum vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid majus quam duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale, et pars; nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cum igitur in Patre sint tres notiones, in Filio autem tantum duae, videtur quod Filius non sit aequalis Patri.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, 6: *Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.*

Concl. In divinis necesse est Filium esse aequalem Patri in magnitudine, accipiendo totam naturae Patris perfectionem.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere Filium esse aequalem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturae ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quod Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturae quae est in Patre, sicut et Pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quaedam exeuntis de potentia in actum, non statim a principio homo filius est aequalis patri generanti; sed per debitum incrementum ad aequalitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis, quaest. 33, art. 2 et 3, quod in divinis est proprie et vere paternitas et filiatio. Nec potest dici quod virtus Dei Patris fuerit defectiva

in generando, neque quod Dei Filius successive et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quod ab aeterno fuerit Patri aequalis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit (in lib. de Synodis post. can. 27): *Tolle corporum infirmitates tolle conceptus initium, tolle dolores partus et omnem humanam necessitatem; omnis filius secundum naturalem nativitatem aequalitas patris est, quia est similitudo naturae.*

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in qua minor est Patre, et ei subjectus; sed secundum naturam divinam aequalis est Patri; et hoc est quod Athanasius dicit in Symb. fid.: *Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.* Sed, secundum Hilarium (in 9 lib. de Trin., inter med. et fin.), *Donantis auctoritate Pater major est; sed minor non est cui unum esse donatur*; et in lib. de Synod. dicit quod *subjectio Filii, naturae pietas est*, id est, recognitio auctoritatis paternae; *subjectio autem caeterorum creationis infirmitas.*

Ad secundum dicendum, quod aequalitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturae, ut dictum est, art. 1, hujus qu., ad 1 arg., et ad essentiam pertinet. Et ideo aequalitas in divinis et similitudo secundum essentialia attenditur; nec potest secundum distinctionem relationum inaequalitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, contra Maximinum (lib. 2, cap. 18, post med.): *Originis quaestio est, quis (1) de quo sit; aequalitatis autem, qualis aut quantus sit.* Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam dignitas est absoluta, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; nec sequitur: Paternitatem habet Pater; ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid*. Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii; sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis.

Ad tertium dicendum, quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de singulis relationibus praedicetur; quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse; quod repugnat rationi universalis, cujus partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est, qu. 30, art. 4, ad 3, non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt majus aliquid quam una tantum: nec omnes personae majus aliquid quam una tantum: quia tota perfectio divinae naturae est in qualibet personarum.

ARTICULUS V.

Utrum Filius sit in Patre, et e converso — (1, dist. 19, qu. 3, art. 2; et 4 cont., cap. 9, fine, et 65; et Joan. 10, lect. 6, fine, et cap. 16, lect. 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit in Patre, et e converso. Philosophus enim (in 4 Phys. text. 23), ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundum nullum horum Filius est in Patre, aut e converso, ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo Filius non est in Patre, nec e converso.

2. Praeterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed Filius ab aeterno exivit a Patre, secundum illud Michaeae 5, 2: *Egressus ejus ab initio a diebus aeternitatis.* Ergo Filius non est in Patre.

3. Praeterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relative. Ergo unus non potest esse in alio.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 10: *Ego in Patre, et Pater in me est.*

Concl. In divinis Pater est in Filio, et contra, secundum essentiam, relationem, et originem.

Respondeo dicendum, quod in Patre et Filio tria est considerare: scilicet essentiam et relationem et originem; et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, et e converso. Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater: et similiter cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit (5 de Trin., prope fin.): *Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit.* Secundum etiam relationes manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur; et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae in creaturis sunt, non sufficienter repraesentant ea quae Dei sunt; et ideo secundum nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre, aut e converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quod deest unitas essentiae, in rebus creatis, inter principium et id quod est a principio.

Ad secundum dicendum, quod exitus Filii a Patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit a corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialem aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum, quod Pater et Filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam, et tamen oppositorum relative unum est in altero, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VI.

Utrum Filius sit aequalis Patris secundum potentiam. (1, dist. 20, art. 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit aequalis Patri secundum potentiam. Dicitur enim Joan. 5, 19: *Non potest Filius a se facere quidquam nisi quod viderit Patrem facientem.* Pater autem a se potest facere. Ergo Pater major est Filio secundum potentiam.

2. Praeterea, major est potentia ejus qui praecipit et docet, quam ejus qui obedit et audit. Sed

(1) Al., *quid*.

Pater mandat Filio, secundum illud Joan 14, 31: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Pater etiam docet Filium, secundum illud Joan, 5, 20: *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit.* Similiter et Filius audit, secundum illud Joan. 5, 30: *Sicut audio, judico.* Ergo Pater est majoris potentiae quam Filius.

3. Praeterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quod possit Filium generare sibi aequalem. Dicit enim Augustinus (in lib. 3 contra Maximinum cap. 7, circa fin.): *Si non potuit generare sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Sed Filius non potest generare Filium, ut supra ostensum est, quaest. 42, art. 6 ad 2. Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius, et ita non est ei in potestate aequalis.

Sed contra est quod dicitur Joan. 5, 19: *Quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit.*

Concl. Cum Filius aequalis sit Patri in perfectione naturae, aequalem ei esse in potentia necesse est.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere quod Filius est aequalis Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturae. Videmus enim in creaturis quod quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra, art. 1 et 4, hujus quaest., quod ipsa ratio divinae paternitatis et filiationis exigit quod sit Filius aequalis Patri in magnitudine, idest, in perfectione naturae. Unde relinquitur quod Filius sit aequalis Patri in potestate; et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu utriusque.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod dicitur: *Filius non potest a se facere quidquam,* non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater, cum statim subdatur quod *quaecumque Pater facit, Filius similiter facit;* sed ostenditur quod Filius habet potestatem a Patre, a quo habet naturam. Unde dicit Hilarius (9 de Trin., post med.), *Naturae divinae haec unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non a se agat.*

Ad secundum dicendum, quod in demonstratione Patris et auditione Filii non intelligitur nisi quod Pater communicat scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quod ab aeterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod sicut eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde manifestum est quod quidquid potest Pater, potest Filius; non tamen sequitur quod possit generare, sed mutatur *quid* in *ad aliquid.* Nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eamdem potentiam quam Pater, sed cum alia relatione; quia Pater habet eam ut dans, et hoc significatur cum dicitur quod potest generare; Filius autem habet eam ut accipiens; et hoc significatur cum dicitur quod potest generari.

QUAESTIO XLIII.

DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM.

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum de missione divinarum personarum; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum alicui divinae personae conveniat mitti; 2.° utrum missio sit aeterna, vel temporalis tantum; 3.° secundum quid divina persona invisibiliter mittatur; 4.° utrum cuilibet personae conveniat mitti; 5.° utrum invisibiliter mittatur tam Filius quam Spiritus sanctus; 6.° ad quos fiat missio invisibilis; 7.° de missione visibili; 8.° utrum aliqua persona mittat se ipsam visibiliter, aut invisibiliter.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum alicui personae divinae conveniat mitti. — (1, *dist.* 15, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 4, *cont.*, *cap.* 23, *ratione* 2, *et cap.* 24 *ratione* 21.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod personae divinae non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor alia. Ergo una persona non mittitur ab alia.

2. Praeterea, omne quod mittitur, separatur a mittente; unde Hieronymus dicit (super Ezech., lib. 5, comment. in illud: *Ut portes ignominiam tuam et confundaris*): *Quod conjunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest.* Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit (7 de Trinit., non procul a fine). Ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Praeterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinae personae non convenit, cum ubique sit. Ergo divinae personae non convenit mitti.

Sed contra est quod dicitur Joan. 8, 16: *Non sum ego solus, sed ego et qui misit me, Pater.*

Concl. Divinae personae convenit mitti, inquantum originatur ab alia et novo modo essendi incipit esse: ut Filius a Patre missus est in mundum per assumptam carnem, ubi semper fuit secundum divinitatem.

Respondeo dicendum, quod in ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur: aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum: vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. Missio igitur divinae personae convenire potest secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio; sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse per carnem assumptam, et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Joan. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente aut secundum imperium, aut secundum consilium; quia imperans est major et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis quae est secundum aequalitatem, ut supra dictum, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur; unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinae personae; quia persona divina missa

sicut non incidit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de missione quae fit secundum motum localem, quae non habet locum in divinis.

ARTICULUS II.

Utrum missio sit aeterna, vel temporalis tantum. (1, *dist.* 15, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod missio possit esse aeterna. Dicit enim Gregorius (hom. 26 in Evang., paulo post princ.): *Eo mittitur Filius quo generatur.* Sed generatio Filii est aeterna. Ergo et missio.

2. Praeterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinae personae non est temporalis, sed aeterna.

3. Praeterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est aeterna. Ergo et missio.

Sed contra est quod dicitur Gal. 4, 4: *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.*

Concl. Missio contra generationem et spirationem distincta, temporalis est.

Respondeo dicendum, quod in his quae important originem divinarum personarum, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim in sua significatione important solam habitudinem ad principium, ut *processio* et *exitus.* Quaedam vero cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quaedam determinant terminum aeternum, sicut *generatio* et *spiratio*; nam generatio et processio divinae personae in naturam divinam et spiratio passive accepta importat processionem amoris subsistentis. Quaedam vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut *missio* et *datio.* Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale.

Unde *missio* et *datio* in divinis dicuntur temporaliter tantum; *generatio* autem et *spiratio* solum ab aeterno; *processio* autem et *exitus* dicuntur in divinis et aeternaliter et temporaliter; nam Filius ab aeterno processit, ut sit Deus; temporaliter autem, ut etiam sit homo secundum missionem visibilem, vel etiam ut sit in homine secundum invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de generatione temporali Filii non a Patre, sed a matre; vel quia ex hoc ipso Filius habet quod possit mitti, quod est ab aeterno genitus.

Ad secundum dicendum, quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter non est propter mutationem divinae personae, sed propter mutationem creaturae; sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturae.

Ad tertium dicendum, quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum. Habitudo enim divinae personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde gemina dicitur processio, aeterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur: sed geminatio est ex parte termini temporalis et aeterni.

ARTICULUS III.

Utrum missio invisibilis divinae personae sit solum secundum donum gratiae gratum facientis. — (1, *dist.* 14, *quaest.* 2, *art.* 2.)

Ad tertium sic proaeditur. 1. Videtur quod missio invisibilis divinae personae non sit solum secundum donum gratiae gratum facientis. Divinam enim personam mitti est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiae gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona ejus; quod est error dicentium Spiritum sanctum non dari, sed ejus dona.

2. Praeterea, haec praepositio *secundum* denotat habitudinem alicujus causae. Sed persona divina est causa quod habeatur donum gratiae gratum facientis, et non e converso, secundum illud Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo inconvenienter dicitur quod persona divina secundum dona gratiae gratum facientis mittatur.

3. Praeterea, Augustinus dicit (4. de Trin., cap. 20, in med.), quod *Filius, cum ex tempore mente, percipitur, mitti dicitur.* Sed Filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

4. Praeterea, Rabanus dicit quod Spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiae gratum facientis, sed gratiae gratis datae. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

Sed contra est quod Augustinus dicit (3 de Trin., elicitur ex cap. 4 ejus lib. circ. fin.), quod *Spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam.* Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturae non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio invisibilis divinae personae non sit nisi per gratiam gratum facientem.

Concl. Non mittitur divina persona invisibiliter, nisi secundum solam gratiam gratum facientem; quae simul datur ac mittitur.

Respondeo dicendum, quod divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo: neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et, quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus

potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina.

Similiter illud solum habere dicimur quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem.

Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur.

Ad primum ergo dicendum, quod per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur; et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis; et tamen ipsa persona divina datur.

Ad secundum dicendum, quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam; et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus sanctus datur secundum donum gratiae.

Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu sancto; et hoc significatur cum dicitur quod *charitas diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum.*

Ad tertium dicendum, quod licet per aliquos alios effectus Filius cognosci possit a nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

Ad quartum dicendum, quod operatio miraculorum est manifestativa gratiae gratum facientis sicut et donum prophetiae, et quaelibet gratia gratis data. Unde 1 Cor. 12, gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritus. Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur Spiritus propheticus vel miraculorum, inquantum a Spiritu sancto habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

ARTICULUS IV.

Utrum Patri conveniat mitti.
(1, *dist.* 15, *quaest.* 2, *art. unico.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Patri etiam conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum, cum haberi non possit nisi seipso donante. Ergo potest dici quod Pater mittat seipsum.

2. Praeterea, persona divina mittitur secundum inhabitationam gratiae. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Joan. 14, 23: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Ergo quaelibet divinarum personarum mittitur.

3. Praeterea, quidquid convenit alicui personae, convenit omnibus, praeter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neqne etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, ut supra dictum est, qu. 32, art. 3. Ergo cuilibet personae divinae convenit mitti.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in 2 lib. de Trinit., cap. 5, paulo post princ.), quod *solus Pater nunquam legitur missus.*

Concl. Cum Pater in divinis ab alio non sit, mitti minime dicitur, sed solum Filius et Spiritus sanctus, qui ab alio sunt.

Respondeo dicendum, quod missio in sui ratione importat processionem ab alio, et in divinis secundum originem, ut supra dictum est, art. 1 et 2, hujus quaest. Unde, cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solum Filio et Spiritui sancto, quibus convenit esse ab alio.

Ad primum ergo dicendum, quod si dare importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat se ipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturae ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi personae quae est ab alio, sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum, quod, licet effectus gratiae sit etiam a Patre qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus sanctus; quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus (4 de Trinit., cap. 20, post med.), quod *Pater, cum in tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus; non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.*

Ad tertium dicendum, quod missio, inquantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

ARTICULUS V.

Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti. — (1, *dist.* 15, *quaest.* 4, *art.* 1; *et* 4 *cont.*, *cap.* 8, *num.* 9, *et cap.* 23.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinae personae attenditur secundum dona gratiae. Sed omnia dona gratiae, pertinent ad Spiritum sanctum, secundum illud 1 Corinth. 12, 11: *Omnia operatur unus atque idem Spiritus.* Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus sanctus.

2. Praeterea, missio divinae personae fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quae pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiae gratum facientis, cum sine charitate possint haberi, secundum illud 1 ad Cor. 13, 2: *Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam, nihil sum.* Cum ergo Filius procedat ut verbum intellectus, videtur quod non conveniat ei invisibiliter mitti.

3. Praeterea, missio divinae personae est quaedam processio; ut dictum est, art. praec. et art. 1, hujus qu. Sed alia est processio Filii, alia Spiritus sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur; et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandum creaturam.

Sed contra est quod Sapient. 9, 10, dicitur de divina Sapientia: *Mitte illam de caelis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuae.*

Concl. Cum Filio et Spiritui sancto rationalis naturae mentem per gratiam inhabitare conveniat, et ab alio esse; eis quoque convenire necesse est invisibiliter mitti, non autem Patri, cui, ut et toti Trinitati, convenit per gratiam inhabitare.

Respondeo dicendum, quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum

illud Joan. 14, 23: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam significat novum modum inhabitandi illius personae, et originem ejus ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti.

Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.

Ad primum ergo dicendum, quod licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni secundum quod est amor, ut supra dictum est, qu. 38, art. 1, aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum; et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit (4 de Trinit. cap. 20, circ. med.), quod *tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur.*

Ad secundum dicendum, quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur, per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui sancto assimilatur. Unde secundum modum charitatis (1) attenditur missio Spiritus sancti. Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit (in 9 lib. de Trinit., cap. 10, circ. fin.): *Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem (2) intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Joan. 6, 45: *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me*; et in psalm. 38, 4: *In meditatione mea exardescet ignis.* Et ideo signanter dicit Augustinus (loc. cit. in solut. 1 arg.), quod *Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*. Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat; et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. 6, 23: *Sapientia doctrinae secundum nomen ejus est.*

Ad tertium dicendum, quod cum missio importet originem personae missae, et inhabitationem per gratiam ut supra dictum est in corp. art. et art. 1 hujus quaest., si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

(1) Ita Rom. edit. et Patav. Codd. Camer. et Alcan. cum Nicolai, *donum charitatis.*
(2) Edit. Rom., *institutionem, vel instructionem.*

ARTICULUS VI.

Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiae. — (1, *dist.* 15, *quaest.* 5, *art.* 1, *quaest.* 2, 3 *et* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiae. Patres enim veteris Testamenti gratiae participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis: dicitur enim Joan. 7, 39: *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus.* Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiae.

2. Praeterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis; quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum charitas semper aut proficiat, aut deficiat: et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiae.

3. Praeterea, Christus et beati plenissime habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio; quia missio fit ad aliquid distans. Christus autem secundum quod homo, et omnes beati perfecte sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiae fit missio invisibilis.

4. Praeterea, sacramenta novae legis continent gratiam, nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quae habent gratiam fit missio invisibilis.

Sed contra est quod, secundum Augustinum (lib. 3 de Trinit. cap. 4, et lib. 15, cap. 27, post princ.), missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis.

Concl. Ad omnes participes gratiae convenit ut invisibilis missio fiat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, 3, 4 et 5 art. hujus quaest., missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiae, et innovationem quamdam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis in quibus haec duo inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod missio invisibilis est facta ad patres veteris Testamenti; unde dicit Augustinus (4 de Trinit. cap. 20, parum ante med.), quod *secundum quod Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus aut cum hominibus. Hoc autem antea factum est in patribus et prophetis.* Cum ergo dicitur: *Nondum erat datus Spiritus*, intelligimus de illa datione cum signo visibili quae facta est in die Pentecostes.

Ad secundum dicendum, quod etiam secundum profectum virtutis aut augumentum gratiae fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit (4 de Trin., loco proxime citato), quod *tunc unicuique mittitur Filius, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis.* Sed tamen secundum illud augmentum gratiae praecipuae missio invisibilis attenditur, quando aliquis

proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiae; ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum aut prophetiae, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quae possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum, quod ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo; quod erit usque ad diem judicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiae ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suae conceptionis, non autem postea; cum a principio suae conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia.

Ad quartum dicendum, quod gratia est in sacramentis novae legis instrumentaliter sicut forma artificiati est in instrumentis artis secundum quemdam decursum (1) ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinae personae non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

ARTICULUS VII.

Utrum Spiritui sancto conveniat visibiliter mitti.
(*Locis supra art.* 6 *inductis.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus sanctus minor Patre. Ergo Spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Praeterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundum carnem. Sed Spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem; unde non potest dici quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in aliis, nisi forte sicut in signo, sicut est etiam in sacramentis, et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur; vel oportet dicere quod secundum omnia hujusmodi ejus missio visibilis attenditur.

3. Praeterea, quaelibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus sanctus quam alia persona.

4. Praeterea, Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur Spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

5. Praeterea, quae visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium Angelorum, ut Augustinus dicit (3 de Trin., elicitur ex cap. 4, 5 et 9). Si ergo aliquae species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per Angelos; et sic ipsi Angeli mittuntur, et non Spiritus sanctus.

6. Praeterea, si Spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem; quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit; et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in novo sive in veteri Testamento, missio visibilis fieri debet; quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 3, quod Spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbae.

Concl. Filium et Spiritum sanctum decuit visibiliter mitti; Filium ut sanctificationis auctorem, Spiritum sanctum ut indicium sanctificationis.

Respondeo dicendum, quod Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra dictis patet, quaest. 12, art. 12. Et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones aeternas personarum per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodam modo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur.

Aliter tamen Filius et Spiritus sanctus. Nam Spiritui sancto, inquantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum: Filio autem, inquantum est Spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Et ideo Filius visibiliter missus est tamquam sanctificationis auctor, sed Spiritus sanctus tamquam sanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius creaturam visibilem, in qua apparuit, in unitatem personae assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit; et sic ratione naturae assumptae Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in Trinitatem personae, ut quod illi convenit, de illo praedicetur. Unde non potest dici minor Patre propter visibilem creaturam.

Ad secundum dicendum, quod missio visibilis Spiritus sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quae est visio prophetica; quia, ut Augustinus dicit (2 de Trinit., cap. 6, circa med.), *visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines. Columbam vero illam et ignem oculis viderunt, quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus sanctus ad hujusmodi species sicut Filius ad petram; quia dicitur*: Petra erat Christus (1 ad Cor. 10). *Illa enim petra jam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat. Sed illa columba et ignis ed haec tantum significanda repente extiterunt. Sed videntur esse similia flammae illi quae in rubo apparuit Moysi, et illi columnae quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quae fiebant cum lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species, ut aliquid significaret atque praediceret.* Sic igitur apparet quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quae fuerunt imaginariae et non corporales, neque secundum signa sacramentalia veteris et novi Testamenti, in quibus quaedam res praeexistentes assumuntur ad aliquid significandum; sed Spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, in quantum fuit monstratus in quibusdam creaturis sicut in signis ad hoc specialiter factis.

Ad tertium dicendum, quod, licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factae sunt

(1) Al., *discursum.*

ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad quartum dicendum, quod personam Filii declarari oportuit ut sanctificationis auctorem, ut dictum est, in corp. art. Et ideo oportuit quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cujus est agere, et cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quaecumque alia creatura; neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a Spiritu sancto in unitatem personae, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum: et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quamdiu perageret officium suum.

Ad quintum dicendum, quod illae creaturae visibiles formatae sunt ministerio Angelorum; non tamen ad significandum personam Angeli, sed ad significandum personam Spiritus sancti. Quia igitur Spiritus Sanctus erat in illis creaturis visibilibus sicut signatum in signo, propter hoc secundum eas Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur et non Angelus.

Ad sextum dicendum, quod non est de necessitate invisibilis missionis ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed, sicut dicitur 1 Cor. 12, 7, *manifestatio Spiritus datur alicui ad utilitatem*, scilicet Ecclesiae. Quae quidem utilitas est, ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundum illud Hebr. 2, 3: *Quae cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est.* Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus sancti ad Christum, ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodam modo Ecclesia fundabatur; ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed principio suae conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum in baptismo quidem sub specie columbae, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem; unde vox Patris intonuit, Matth. 3, 17: *Hic est Filius meus dilectus*, ut ad similitudinem Unigeniti alii regenerentur. In transfiguratione vero sub specie nubis lucidae, ad ostendendam exuberantiam doctrinae; unde dictum est, ibid. 17, 5: *Ipsum audite.* Ad apostolos autem sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum; unde dictum est eis, Joan. 20, 22: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinae; unde dicitur, Act. 2, 4, quod *coeperunt loqui variis linguis.* Ad patres autem veteris Testamenti missio visibilis Spiritus sancti fieri non debuit; quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus sancti, cum Spiritus sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt autem (1) factae visibiles apparitiones divinarum personarum patribus veteris Testamenti; quae quidem missiones visibiles dici non possunt; quia non fuerunt factae, secundum Augustinum (lib. 2 de Trin., cap. 17, circa fin.), ad designandum inhabitationem divinae personae per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

(1) Nicolai, *tamen*.

ARTICULUS VIII.

Utrum nulla (1) persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit aeternaliter. — (1, *dist.* 15, *qu.* 3, *art.* 1 *et* 2; *et Pot. qu.* 10, *art.* 4, *ad* 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit aeternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus (4 de Trin., colligitur ex cap. ult. in fine): *Pater a nullo mittitur quia a nullo est.* Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

2. Praeterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinae personae non potest haberi auctoritas nisi secundum originem. Ergo oportet quod divina persona quae mittitur sit a persona mittente.

3. Praeterea, si persona divina potest mitti ab eo quo non est, nihil prohibebit dicere quod Spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo quod est contra Augustinum (15 de Trin., cap. 26). Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea a qua est.

Sed contra est quod Filius mittitur a Spiritu sancto, secundum illud Isai. 48, 16: *Nunc misit me Dominus Deus, et Spiritus ejus.* Filius autem non est a Spiritu sancto. Ergo persona divina mittitur ab ea a qua non est.

Concl. Secundum missionem, ut processio est, non mittitur persona, nisi ab ea a qua aeternaliter procedit, ut Filius a Patre, Spiritus sanctus a Patre et Filio.

Respondeo dicendum, quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimode locuti esse. Secundum quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo a quo est aeternaliter; et secundum hoc, cum dicitur Filius Dei missus a Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad praedicandum a Spiritu sancto. Augustinus autem dicit (2 de Trin., cap. 5, post princ.), quod *Filius mittitur et a se, et a Spiritu sancto; et Spiritus sanctus etiam mittitur et a se, et a Filio*: ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet personae, sed solum personae ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personae.

Utrumque autem habet aliquo modo veritatem; quia, cum dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinae personae attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personae quae mittitur, sic non quaelibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personae; et sic Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus sanctus autem a Patre et Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam.

Non autem propter hoc homo dat Spiritum sanctum, quia nec effectum gratiae potest causare.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO XLIV.

DE PROCESSIONE CREATURARUM A DEO, ET DE OMNIUM ENTIUM PRIMA CAUSA.

(In quatuor articulos divisa.)

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem

(1) Ita Nicolai. Al., *aliqua*.

haec consideratio tripartita; ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo de earum distinctione; tertio de conservatione et gubernatione. Circa primum tria sunt consideranda: primo quidem, quae sit prima causa entium; secundo de modo procedendi creaturarum a prima causa; tertio vero de principio durationis rerum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum Deus sit causa efficiens omnium entium; 2.° utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex aequo coordinatum ei; 3.° utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria praeter ipsum; 4.° utrum ipse sit causa finalis rerum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. — (1, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 2 *et* 3, *et dist.* 17, *quaest.* 1, *art.* 2; *et* 2 *cont.*, *cap.* 6, 15, *et* 16; *et opusc.* 3, *cap.* 68 *et* 69, *et opusc.* 15, *cap.* 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse: ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. Praeterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse: quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.

3. Praeterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet (in 3 Metaph., text. 4); non igitur omnia entia sunt a Deo sicut a causa agente.

Sed contra est quod dicitur Rom. 11, 36: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.*

Concl. Cum Deus sit ipsum subsistens esse, quod unum tantum est, necesse est omne ens quocumque modo est, a Deo esse.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere omne ens quod quocumque modo est a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, quaest. 3, art. 4, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens; et iterum ostensum est, quaest. 11, art. 3 et 4, quod esse subsistens non potest esset nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esset nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.

Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatum; et Aristoteles dicit (in 2 Metaphys., text. 4), quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de ejus ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum, quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in 8 Physic. (text. 46). Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causae conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles (in 5 Metaph., text. 6), quod sunt quaedam necessaria quae habent causam suae necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse; sed quia effectus non esset, si causa non esset. Haec enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad tertium dicendum, quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quae sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem cadunt sub consideratione mathematici; et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

ARTICULUS II.

Utrum materia prima sit creata a Deo. — (*Sup.*, *quaest.* 14, *art.* 2, *corp.*, *et* 2, *dist.* 37, *quaest.* 1, *art.* 1; *et Verit*, *quaest.* 3, *art.* 2, *corp.*; *et Pot.*, *qu.* 3, *art.* 5; *et opusc.* 3, *cap.* 69, 99, 139, *et* 250; *et Rom.* 11, *lect.* 5; *et Phys.* 8, *lect.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia prima non sit creata a Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subjecto et ex aliquo alio, ut dicitur in 1 Phys. (text. 62). Sed materiae primae non est aliquod subjectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.

2. Praeterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Praeterea, omne agens agit sibi simile; et sic, cum omne agens agat inquantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, inquantum hujusmodi. Ergo contra rationem materiae primae est quod sit facta.

Sed contra est quod dicit Augustinus (12 Confess., cap. 7, in fine): *Duo fecisti, Domine: unum prope te*, scilicet Angelum; *aliud prope nihil*, scilicet materiam primam.

Concl. Necessarium est primam materiam creatam esse ab universali entium causa, quae Deus est.

Respondeo dicendum, quod antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem

veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid hujusmodi. Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem (lib. 2 de Gener., text. 56), vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem, sicut substantia alicujus speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens sub particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens: et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens; et consideraverunt causam rerum non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia.

Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus (in 1 Physic., loco cit. in arg.), loquitur de *fieri* particulari, quod est de forma in formam sive accidentalem, sive substantialem: nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi, a qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet a primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum, quod passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi: nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles (in 12 Metaph. text. 52.)

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma; licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet creatum est.

ARTICULUS III.

Utrum causa exemplaris sit aliquid praeter Deum. — (*Pot. qu.* 7, *art.* 1 *ad* 5; *et* 2 *cont., cap.* 11, *in princ.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid praeter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturae longe sunt a divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut jam dictum est, art. 1, hujus quaest. Sed quaecumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicujus speciei; quod ex hoc patet quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut per se hominem, et per se equum; et hujusmodi: et haec dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quaedam extra Deum.

3. Praeterea, scientiae et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus, quia particularium non est scientia nec definitio. Ergo sunt quaedam entia quae sunt entia vel species non in singularibus, et haec dicuntur exemplaria; ergo idem quod prius.

4. Praeterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit (5 cap. de div. Nom., non remote a princ. lect. 1), quod *ipsum secundum se esse prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse.*

Sed contra est quod exemplar est idem quod idea. Sed ideae, secundum quod Augustinus lib. 83 QQ. dicit (quaest. 46, non remote a princ.), sunt *formae principales, quae divina intelligentia continentur.* Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

Concl. Cum ex divina sapientia determinatae naturales formae procedant, Deum ipsum exemplar primum rerum omnium esse asserendum est.

Respondeo dicendum, quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum, ad cujus evidentiam considerandum est quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus, quaest. 15, art. 1, ideas, idest, formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respecum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum vel secundum eamdem speciem, vel secundum analogiam alicujus imitationis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo; ut domus quae est in materia, domui quae est in mente artificis.

Ad secundum dicendum, quod de ratione hominis est quod sit in materia: et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest

reduci ad aliquid existens per se, in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiae separatae. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum, quod licet quaelibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eumdem modum habeant in essendo quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species universales a particularibus conditionibus: non tamen oportet quod universalia praeter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (11 cap. de div. Nom., inter med. et fin lect. 4), *per se vitam et per se sapientiam* quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas, non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus sit causa finalis omnium. — (*Inf. quaest.* 66, *art.* 2, *et quaest.* 103, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 1, *qu.* 2, *art.* 2, *corp.*; *et* 3 *cont.*, *cap.* 17 *et* 18.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.

2. Praeterea, finis generationis et forma generati, et agens, non incidunt in idem numero, ut dicitur in 2 Physic. (text. 70), quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Praeterea, Finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Praeterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quod in eo sit prius et posterius; quod est impossibile.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Concl. Cum Deus sit primum agens, primus quoque finis omnium necessario est.

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis inquantum hujusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta; et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas; et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit; et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod forma generati non est finis generationis, nisi in quantum est similitudo formae generantis, quod suam similitudinem communicare intendit; alias forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quae sunt ad finem.

Ad tertium dicendum, quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum, quod cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quaedam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

QUAESTIO XLV.

DE MODO EMANATIONIS RERUM A PRIMO PRINCIPIO.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio; de qua quaeruntur octo: 1.° quid sit creatio; 2.° utrum Deus possit aliquid creare; 3.° utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura; 4.° cui competat creari; 5.° utrum solius Dei sit creare; 6.° utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicujus personae; 7.° utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis; 8.° utrum opus creationis admisceatur in operibus naturae et voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere.
(2, *dist.* 1, *qu.* 2, *art.* 6; *et Pot. qu.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus contra adversarium legis et prophetarum (lib. 1, cap. 23, ante med.): *Facere est quod omnino non erat; creare vero est ex eo quod jam erat, educendo* (1) *aliquid constituere.*

2. Praeterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quae ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quae est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Praeterea, haec praepositio, *ex*, importat habitudinem alicujus causae, et maxime materialis, sicut cum dicimus quod statua fit ex aere. Sed *nihil* non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed contra est quod super illud Gen. 1: *In principio creavit Deus caelum*, etc., dicit Glossa ord. (ex Beda in hunc loc.), quod *creare est aliquid ex nihilo facere.*

Concl. Creare est ex nihilo aliquid facere.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. praec. art. 2, non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab ali-

(1) Ita editi paene omnes, et codd. plurimi. Nicolai, *ordinando*, ex Augustino.

quo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus; et hanc quidem emanationem designamus nomine reationis.

Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus aequivoce utitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea quae in melius reformantur; ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus *ad quem* illius mutationis est nobilior et prior, licet terminus *a quo*, qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior: sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis; tamen privatio substantialis formae, quae est terminus *a quo* in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus *a quo* in alteratione; et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio; quia terminus *ad quem* est tota substantia rei; id autem quod intelligitur ut terminus *a quo* est simpliciter non ens.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec propositio, *ex*, non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur: Ex mane fit meridies, id est post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio *ex*, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo ejus quod est, ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur et est sensus: Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo; sicut si dicatur: Iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur, ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo haec praepositio, *ex*, importat ordinem, ut dictum est (in hac respons.). Secundo modo importat habitudinem causae materialis, quae negatur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit aliquid creare. — (2, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 2 *et* 3, *et dist.* 37, *quaest.* 1, *art.* 2; *et* 2 *cont., cap.* 6, 15 *et* 16; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 16, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit aliquid creare. Quia, secundum Philosophum (1 Physic. text. 34), antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum, utpote quod Deus faciat quod totum non sit majus sua parte, vel quod affirmatio et negatio sint simul verae. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

2. Praeterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est in subjecto aliquo, ut patet per definitionem motus; nam motus est actus existentis in potentia. Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

3. Praeterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit; quia in permanentibus quod fit non est; quod autem factum est, jam est. Simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit, fieri ejus praecedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi praeexistat subjectum, in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Praeterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus caelum et terram*; ubi dicit Glossa (ord. ex Beda, super hunc loc.), quod *creare est aliquid ex nihilo facere.*

Concl. Cum nihil in universitate entium sit non causatum ab ipso, non solum possibile, sed necessarium est omnia a Deo creata esse.

Respondeo dicendum, quod non solum non est impossibile (1) a Deo aliquid creari; sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur, qu. praec., art. 1. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit, praesupponitur actioni ejus et non producitur per ipsam actionem; sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae; sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, quaest. praec., art. 1 et 2, quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.

Ad primum ergo dicendum, quod antiqui philosophi, sicut supra dictum est, qu. praec., art. 2, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione; et secundum hoc erat eorum communis opinio, *ex nihilo nihil fieri*. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad secundum dicendum, quod creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum: sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse

(1) Al. deest *non*. Cajetanus, in com., *non solum est possibile*.

totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in una substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in 3 Physicorum (text. 20 et 21), oportet quod subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, qu. 13, art. 1, creatio significatur per modum mutationis; et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari; quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quod in his quae fiunt sine motu, simul est fieri (1) et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est), sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde, et formatum est. Et in his quod fit, est (2); sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse et prius non fuisse. Unde, cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad quartum dicendum, quod objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens: quod patet esse falsum. Procedit autem falsa haec imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quaedam mutatio inter duos terminos existens.

ARTICULUS III.

Utrum creatio sit aliquid in creatura. — (1, *dist.* 40, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 1; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturae, ita creatio active accepta attribuitur Creatori. Sed creatio active accepta non est aliquid in Creatore; quia sic sequeretur (3) quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

2. Praeterea, nihil est medium inter Creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque; non enim est Creator, cum non sit aeterna: neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem, qua ipsa crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid in creatura.

3. Praeterea, si creatio est aliquid praeter substantiam creatam, oportet quod sit accidens ejus. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo res creata esset subjectum creationis, et sic idem esset subjectum creationis et terminus; quod est impossibile, quia subjectum prius est accidente et conservat accidens. Terminus autem posterius est actione et passione, cujus est terminus; et eo existente, cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed contra, majus est fieri aliquid secundum totam substantiam quam secundum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

Concl. Creatio in creatura non est nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium.

Respondeo, dicendum, quod creatio ponit (1) aliquid in creato secundum relationem tantum; quia quod creatur non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistente. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est, art. pr. ad 2. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem ut ad principium sui esse; sicut in passione, quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum; relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, quaest. 13, art. 7, cum de divinis nominibus ageretur.

Ad secundum, dicendum, quod quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est, art. praec., ad 2, mutatio autem media quodam modo est inter movens et motum; ideo etiam creatio significatur ut media inter Creatorem et creaturam. Tamen creatio passive accepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur; quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per se ipsas; sicut etiam supra dictum est, quaest. 42, art. 1 ad 4, cum de aequalitate personarum ageretur.

Ad tertium dicendum, quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed secundum quod vera est relatio, creatura est ejus subjectum, et prius ea in *esse*, sicut subjectum accidente; sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte objecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae. Neque tamen oportet quod, quamdiu creatura sit, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturae ad Creatorem cum quadam novitate seu inceptione.

ARTICULUS IV.

Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium. — (*Inf.*, *art.* 8; *et Ver. quaest.* 27, *art.* 7, *ad* 9; *et Pot. quaest.* 2, *art.* 5, *ad* 3, *et art.* 3, *ad* 2, *et art.* 8, *ad* 3; *et quol.* 8, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 1; *et op.* 34, *cap.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in lib. de Causis (prop. 4, in princ.): *Prima rerum creatarum est esse.* Sed esse rei creatae non est subsistens. Ergo creatio proprie non est subsistentis et compositi.

2. Praeterea, quod creatur est ex nihilo. Com-

(1) Ita cod. Alcan. Garcias, et Nicolai. Edit. Rom. et Patav. etc., *similiter est fieri.*

(2) Ita edit. Rom. et Nicolai. Edit. Patav., *quod fit, est, cum dicitur fieri; sed significatur ab alio esse.* etc.

(3) Ita Nicolai. Edit. Rom. et Patav., *quia si sic sequeretur.*

(1) Edit. Rom., *non ponit.*

posita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Praeterea, illud proprie producitur per primam emanationem quod supponitur in secunda; sicut res naturalis producitur per generationem naturalem, quae supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quae proprie creatur, et non compositum.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus caelum et terram*. Caelum autem et terra sunt res compositae subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

Concl. Creari proprie subsistentibus in suo esse convenit, aliis vero concreari.

Respondeo dicendum, quod creari est quoddam fieri, ut dictum est, art. 2, hujus quaest., ad 2 et 3. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari quibus convenit esse; quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae, sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse quod habet esse, et est subsistens in suo esse. Formae autem, et accidentia et alia hujusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est, ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea (1) subjectum est album. Unde, secundum Philosophum (7 Metaphys., text. 2), accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et hujusmodi quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia: ita magis debent dici concreata quam creata; proprie vero creata sunt subsistentia.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *Prima rerum creatarum est esse*, ly *esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est, art. 1, hujus quaest., et quaest. 44, art. 1. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum.

Ad secundum dicendum, quod creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praeexistentibus: sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non probat quod sola materia creetur, sed quod materia non sit nisi ex creatione; nam creatio est productio totius esse, et non solum materiae.

ARTICULUS V.

Utrum solius Dei sit creare. — (*2, dist. 1, quaest. 1, art. 3, et 4, dist. 5, quaest. 1, art. 3, quaest. 3; et 2 cont., cap. 21, 85 et 96, et 3 cap. 67; et Pot. quaest. 3, art. 4; et op. 2, cap. 70, 94 et 95, et op. 15, cap. 10.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non solius Dei sit creare. Quia, secundum Philosophum (lib. 2 de Anima, text. 34), perfectum est quod potest sibi simile facere. Sed creaturae immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quae faciunt sibi simile; ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem, cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Praeterea, quanto major est resistentia ex parte facti, tanto major virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit), quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Praeterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram ejus quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est, quaest. 7, art. 2, 3 et 4, cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturae. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in 3 de Trinit., cap. 8, per tot.), quod neque boni neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei. Multo minus igitur aliae creaturae.

Concl. Cum ipsum esse quod inter omnes effectus universalissimum est, terminus sit creationis, solum Dei est qui prima et universalissima causa est.

Respondeo dicendum, quod satis apparet in primo aspectu secundum praemissa, art. 1, hujus quaest., quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur lib. de Causis, prop. 3, quod *neque intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina*. Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius: sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam ejus; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum, Magister dicit (in 5 dist. 4 Sent., §. 3), quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate.

Sed hoc esse non potest: quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis; scilicet esse absolute. Unde

(1) Edit. Patav., *qua*.

non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium.

Et hoc praecipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat nisi tangendo, vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid praeexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod perfectum participans aliquam naturam facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius: sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato; et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est, qu. 3, art. 4. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc. Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc, praeintelligatur actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest praeintelligi aliquid per quod sit haec; quia est haec per suam formam, per quam habet esse, cum sint formae subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem quantum ad esse ejus, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus quod superior Angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit (cap. 4 et 10 cael. Hier., a med.). Secundum quem modum etiam in caelestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet, Ephes. 3, 15: *Ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi praesupposito aliquo; quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum, quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in 1 Phys. (text. 43 et seq.). Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti inquantum impedit potentiam ab actu, in quem intendit reducere materiam agens; sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum; et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum; unde multo major potentia requiritur in agente, si nulla potentia praeexistat. Sic ergo patet quod multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario.

Ad tertium dicendum, quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis patet, in solut. argum. praeced. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, quaest. 7, art. 2, relinquitur quod nulla creatura possit creare.

ARTICULUS VI.

Utrum creare sit proprium alicujus personae. — (2 *prol., com.* 1, *fin.*; *et Pot. qu.* 9, *art.* 5, *ad* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod creare sit proprium alicujus personae. Quod enim est prius, est causa ejus quod est post, et perfectum est causa imperfecti. Sed processio divinae personae est prior quam processio creaturae, et magis perfecta; quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum, et sic creare est proprium personae.

2. Praeterea, personae divinae non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis hoc convenit eis secundum processiones et relationes personarum. Sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis; nam in Symbolo fidei Patri attribuitur quod sit creator omnium invisibilium et visibilium; Filio autem attribuitur quod per eum omnia facta sunt; sed Spiritui sancto quod sit Dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones et relationes.

3. Praeterea, si dicatur quod causalitas creaturae attenditur secundum aliquod attributum essentiale quod appropriatur alicui personae, hoc non videtur sufficiens; quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia; et sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personae magis quam alii, nisi distinguantur in creando secundum relationes et processiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius (2 cap. de divin. Nom., non remote a princ. lect. 1), quod communia totius Divinitatis sunt omnia creabilia.

Concl. Creare commune est toti Trinitati; at personis divinis, non nisi ut essentialia attributa includunt, scientiam scilicet et voluntatem, convenire potest.

Respondeo dicendum, quod creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu; ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati.

Sed tamen divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, qu. 14, art. 8, et qu. 19, art. 4, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid

relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod, sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur, Joan. 1, 3: *Per quem omnia facta sunt*, in quantum habet eamdem virtutem, sed ab alio; nam haec praepositio, *per*, solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui sancto, qui habet eamdem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet et vivificet quae sunt creata a Patre per Filium. Potest etiam hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, qu. 39, art. 8 ad 3, Patri attribuitur et appropriatur potentia, quae maxime manifestatur in creatione; et ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de Filio: *Per quem omnia facta sunt*. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio; nam vita in interiori quodam motu consistit; primum autem movens est finis et bonitas.

Ad tertium dicendum, quod, licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem; sicut ordinatio rerum ad sapientiam; et justificatio impii, ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quae est productio ipsius substantiae rei, reducitur ad potentiam.

ARTICULUS VII.

Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. — (*Sup., qu. 5, art. 3, et inf., qu. 93, art. 16, corp.; et 1, dist. 3, qu. 2, art. 3; et 4 cont., cap. 26, fin.; et Pot. qu. 9, art. 9, in fin. corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra dictum est, qu. 33, art. 1. Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

2. Praeterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis; et sic in infinitum.

3. Praeterea, effectus non repraesentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes quibus personae distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit (6 de Trin., cap. 10, circa finem), quod Trinitatis vestigium in creaturis apparet.

Concl. In rationalibus creaturis est imago Trinitatis, in caeteris vero creaturis est vestigium Trinitatis, in quantum in eis inveniuntur aliqua, quae reducuntur in divinas personas.

Respondeo dicendum, quod omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam ejus, sicut fumus repraesentat ignem; et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii: vestigium autem demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae ejus, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium; et haec est repraesentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est, quaest. 27, per tot. Nam Filius procedit ut verbum intellectus, Spiritus sanctus ut amor voluntatis.

In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum, et amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repraesentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem repraesentat Spiritum sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus (in 6 lib. de Trin., cap. 10, circa fin.), quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est, et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quemdam ordinem tenet. Et ad haec etiam reducuntur illa tria, *numerus, pondus*, et *mensura*, quae ponuntur Sap. 11. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad haec tria reducuntur alia tria quae ponit Augustinus (in lib. de Natura boni, cap. 3): *Modus, species et ordo*; et ea quae ponit in lib. 83 QQ. (quaest. 18, in princ.), *quo constat, quo discernitur, quo congruit*. Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quaecumque sic dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod repraesentatio vestigii attenditur secundum appropriata; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est, quaest. 32, art. 1.

Ad secundum dicendum, quod creatura est res proprie subsistens, in qua est praedicata tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quae ei insunt, haec tria inveniantur; sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est, in corp. art., et art. praec.

ARTICULUS VIII.

Utrum creatio admisceatur in operibus naturae et artis. — (2, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 3, *ad* 5; *et Pot. qu.* 3, *art.* 8.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturae et artis. In qualibet enim operatione naturae et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo; et sic in qualibet operatione naturae et artis est creatio.

2. Praeterea, effectus non est prior sua causa. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quae est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturae producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

3. Praeterea, natura facit sibi simile. Sed quaedam inveniuntur generata in naturae non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est a natura sed a creatione; et eadem ratio est de aliis.

4. Praeterea quod non creatur non est creatura. Si igitur in his quae sunt a natura non adjungatur creatio, sequitur quod ea quae sunt a natura, non sunt creaturae; quod est haereticum.

Sed contra est quod Augustinus super Genes. ad litt. (lib. 5, cap. 6, 14 et 15), distinguit opus propagationis, quod est opus naturae, ab opere creationis.

Concl. Creatio non admiscetur operibus naturae et artis, sed aliquid ad illarum operationem praesupponitur.

Respondeo dicendum, quod haec dubitatio inducitur propter formas, quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturae, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiae, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum. Quia enim formae praeexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter praeexistere.

Alii vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis; et secundum hoc cuilibet operationi naturae adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formae. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est. Et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est, art. 4, hujus quaest., formarum non est fieri neque creari, sed concreatas esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturae non admiscetur creatio, sed praesupponitur aliquid ad operationem naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod formae incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipse fiant per se sed per accidens tantum.

Ad secundum dicendum, quod qualitates activae in natura agunt in virtute formarum substantialium; et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus caelestis cui assimilantur non secundum species sed secundum analogiam quamdam. Neque oportet dicere quod eorum formae creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad quartum dicendum, quod operatio naturae non est nisi ex praesuppositione principiorum creatorum; et sic ea quae per naturam fiunt, creaturae dicuntur.

QUAESTIO XLVI.

DE PRINCIPIO DURATIONIS RERUM CREATARUM.

(*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum; et circa hec quaeruntur tria: 1.° utrum creaturae semper fuerint; 2.° utrum eas incepisse sit articulus fidei; 3.° quomodo Deus dicatur in principio caelum et terram creasse.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum universitas creaturarum semper fuerit. — (2, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 5, *et dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 3, *corp.*; *et* 2 *cont.*, *cap.* 34 *et* 37, *fin.*; *et Pot.*, *quaest.* 3, *art*, 17; *et quol.* 3, *quaest.* 14, *art.* 2, *corp.*; *et* 1 *Cael.*, *lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod universitas creaturarum, quae nunc mundi nomine nuncupatur, non inceperit, sed fuerit ab aeterno. Omne enim quod incepit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse; alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incepit esse, antequam inciperet possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quae est in potentia ad esse, quod est per formam; et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma; materia autem mundi cum forma est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet; quod est impossibile.

2. Praeterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est et quandoque non est; quia ad quantum se extendit virtus alicujus rei, tamdiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper; non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nihil ergo incorruptibile quandoque est et quandoque non est, sed omne quod incipit esse, quandoque est et quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora caelestia, et omnes substantiae intellectuales. Ergo mundus non incepit esse.

3. Praeterea, nullum ingenitum incepit esse. Sed Philosophus (in 1 Physic., text. 82), dicit quod materia est ingenita; et in 1 de Cael. et Mund., (text. 20), quod caelum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incepit esse.

4. Praeterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incepit

esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus; et tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum quod est impossibile.

5. Praeterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit; ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili.

6. Praeterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere nisi aliquo motu praeexistente: natura enim semper eodem modo operatur. Unde nisi praecedat aliqua immutatio vel in natura moventis vel in mobili, non incipit a movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis; sicut qui vult facere domum cras et non hodie, expectat aliquid futurum cras quod hodie non est, et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat et crastinus adveniat; quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem fuit alius motus et sic idem quod prius.

7. Praeterea, quiquid est semper in principio et semper in fine, nec desinere nec incipere potest, quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine, quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis praeteriti et principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec desinere potest, et per consequens nec motus, cujus numerus tempus est.

8. Praeterea, Deus aut est prior mundo natura tantum, aut et duratione. Si natura tantum, ergo cum Deus sit ab aeterno, et mundus est ab aeterno. Si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus; ergo ante mundum fuit tempus; quod est impossibile.

9. Praeterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus; causa enim ad quam non sequitur effectus est causa imperfecta, indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi: et finalis, ratione suae bonitatis; et exemplaris ratione suae sapientiae; et effectiva ratione suae potentiae, ut ex superioribus patet, quaest. 44, art. 2, 3 et 4. Cum ergo Deus sit ab aeterno, et mundus fuit ab aeterno.

10. Praeterea, cujus actio est aeterna, et effectus est aeternus. Sed actio Dei est ejus substantia quae est aeterna. Ergo et mundus est aeternus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 17, 5: *Clarifica me, Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus fieret*; et Prov. 8, 22: *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.*

Concl. Non est necessarium mundum semper fuisse, cum ex voluntate divina processerit quamvis possibile hoc fuerit si Deus voluisset; nec demonstrative hoc probari ab aliquo unquam potuit.

Respondeo dicendum, quod nihil potest praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra, qu. 19, art. 4, quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat, ut dicitur in 5 Metaph., (text. 6). Ostensum est autem supra, qu. 19, art 3, quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi se ipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper; sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest.

Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit lib. 8 Phys. sunt demonstrativae simpliciter sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidam quia tam in 8 Phys. (loc. nunc cit.), quam in 1 de Cael. (text. 101 et seqq.), praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo, quia ubicumque de hac materia loquitur inducit testimonia antiquorum, quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio, quia expresse dicit in 1 lib. Topic. (cap. 9, parum a princ.), quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut, *utrum mundus sit aeternus.*

Ad primum ergo dicendum, quod antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia, sed secundum potentiam activam Dei: et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum qui sibi non repugnant, secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum (in 5 Metaph. text. 17).

Ad secundum dicendum, quod illud quod habet virtutem ut sit semper ex quo habet illam virtutem, non quamdoque est et quandoque non est; sed antequam haberet illam virtutem non fuit. Unde haec ratio quae ponitur ab Aristotele in 1 de Cael. (text. 120), non concludit simpliciter quod incorruptibilia non incoeperunt esse: sed quod non incoeperunt esse per modum naturalem quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum, quod Aristoteles in 1 Physic. (loc. cit. in arg.), probat materiam esse ingenitam per hoc quod non habet subjectum de quo sit; in 1 autem de Cael. et Mund. (loc cit. in arg). probat caelum ingenitum, quia non habet contrarium ex quod generetur. Unde patet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et caelum non inceperunt per generationem, ut quidam ponebant, praecipue de caelo. Nos autem dicimus quod materia et caelum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis qu. 44, art. 1 et 2, patet.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem vacui non sufficit *in quo nihil est*, sed requiritur quod sit spatium capax corporis in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem in 4 Physic. (text. 60). Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum.

Ad quintum dicendum, quod primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quae non est mu-

tatio, ut supra dictum est, qu. 45, art. 2 ad 2. Unde patet quod haec ratio quam ponit Aristoteles in 8 Physic., procedit contra eos qui ponebant mobilia aeterna, sed motum non aeternum, ut patet ex opinionibus Anaxagorae et Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia inceperunt, semper fuisse motum.

Ad sextum dicendum, quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuerit voluntatem aeternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit aeternum effectum. Nec est necesse quod praesupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari quod praesupponit aliquid et causat alterum, et aliter de agente universali quod producit totum; sicut agens particulare producit formam, et praesupponit materiam; unde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiae ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in eo qui simul producit formam et materiam, sed consideratur rationabiliter in eo quod ipse producit materiam congruam formae et fini. Agens autem particulare praesupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo quod agit in tempore posteriori et non priori, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus praesupponatur ejus actioni; sed considerandum est quod dedit effectui suo tempus, quantum et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundum ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad septimum dicendum, quod, sicut dicitur in 4 Physic. (text. 100), prius et posterius est in tempore, secundum quod prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore sicut et in motu. Supposita autem aeternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium et terminus motus: quod non oportet si motus incipiat. Et eadem ratio est de *nunc* temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis *nunc*, quod semper sit principium et finis temporis, praesupponit aeternitatem temporis et motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit (in 8 Physic., text. 10), contra eos qui ponebant aeternitatem temporis, sed negabant aeternitatem motus.

Ad octavum dicendum, quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati et non realiter existentis, sicut cum dicitur: Supra caelum nihil est, ly *supra* designat locum imaginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum, quod, sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suae formae, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo praeconceptam et definitam, ut ex superioribus patet, qu. 14, art. 8, et qu. 41, art. 2. Licet igitur Deus ab aeterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis, ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.

Ad decimum dicendum, quod posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formae, quae est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et praedefinitum, accipitur ut forma quae est principium actionis. Ex actione igitur Dei aeterna non sequitur effectus aeternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

ARTICULUS II.

Utrum mundum incepisse sit articulus fidei.
(*Locis supra art.* 1 *adductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mundum incoepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suae durationis. Sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi; et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstrative probari potest quod mundus inceperit.

2. Praeterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo; quia sic materia mundi praecessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis (lib. 1 de Caelo text. 20) caelum ignitum. Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo, et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse inceperit.

3. Praeterea, omne quod operatur per intellectum a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo a quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est ejus effectus, non fuit semper.

4. Praeterea, manifeste apparet artes aliquas et habitationem regionum ex determinatis temporibus incepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Praeterea, certum est nihil Deo aequari posse. Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

6. Praeterea, si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem: quod est manifeste falsum.

7. Praeterea, si mundus fuit aeternus, et generatio fuit ab aeterno. Ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in 2 Physic. (text. 29). Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum; quod improbatur in 2 Metaph. (text. 5).

8. Praeterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti hominis praecesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitae animae humanae nunc essent actu; quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quod mundus inceperit, et non sola fide tenetur.

Sed contra, fidei articuli demonstrative probari non possunt: quia fides de non apparentibus est, ut dicitur ad Hebr. 11. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus inceperit esse, est articulus fidei; dicimus enim, *Credo in unum Deum* etc.; et iterum Gregorius dicit (in hom. 1 in Ezech., non remote a princ.), quod *Moyses prophetavit de praeterito, dicens: In principio creavit Deus caelum et terram*; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem: et ideo non potest probari demonstrative.

Concl. Mundum incepisse sola fide tenetur, nec demonstratione hoc sciri potest: sed id credere maxime expedit.

Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut ut supra de mysterio Trinitatis dictum est, qu. 32, art. 1. Et ejus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est*. Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab *hic* et *nunc*; propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est, qu. 19, art. 3. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.

Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (11 de Civ. Dei, cap. 4, post. princ.), philosophorum ponentium aeternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo, et horum est intolerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dicerent. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. *Id autem quomodo intelligant, innuerunt* (1) (ut idem dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 31). *Sicut enim*, inquit, *si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret*; *sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit.*

Et ad hoc intelligendum considerandum est quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum; quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione; quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est, qu. 45, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis, sed quia non est factus de aliquo; et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua Metaph. (lib. 9, cap. 4.)

Ad tertium dicendum, quod illa est ratio Anaxagorae, quae ponitur in 8 Physic. (text. 15). Sed non de necessitate concludit nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet, quaest. 14, art. 7, et art. 12.

Ad quartum dicendum, quod ponentes aeternitatem mundi ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso, et similiter ponunt quod artes propter diversas corruptiones et accidentia infinities fuerunt inventae, et iterum corruptae. Unde Aristoteles dicit (in lib 1 Meteor., cap. ult. post med.), quod ridiculum est ex hujusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad quintum dicendum, quod etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius (in fine de Consol., lib. 5, pros. 6, parum a princ.), quia esse divinum est esse totum simul absque successione; non autem sic est de mundo.

Ad sextum dicendum, quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Objectio autem procedit, ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad septimum dicendum, quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta, si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta, si omnes causae, quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quod agat post actionem alterius martelli; et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio; generat enim in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ad hoc homine et a corpore elementari et a sole, et sic in infinitum.

Ad octavum dicendum, quod hanc rationem, ponentes aeternitatem mundi, multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in Metaph. Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius, qu. 7, art. 4. Quidam vero dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam vero, quod ex omnibus animabus remanet una tantum Alii vero (ut Augustinus dicit, serm. 14 de Temp., cap. 4 et 5, et lib. de Haeresibus, haeres. 46, et lib. 12 pe Civit. Dei cap. 13), posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet animae sepa-

(1) Al., innuerunt.

ratae a corporibus post determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora; de quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quod haec ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab aeterno.

ARTICULUS III.

Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis. — (1, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 6, *ad* 5; *et quol.* 5, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*; *et opusc.* 9, *quaest.* 100.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatio rerum non fuerit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore; per creationem enim rerum substantia in esse producta est. Tempus autem non mensurat substantiam rerum, et praecipue incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Praeterea, Philosophus probat (lib. 6 Physic., text. 40 et seqq.), quod omne quod fit, fiebat; et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatae in principio temporis.

3. Praeterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed tempus non potest creari in principio temporis; cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed contra est quod Genes. 1, 1, dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram.*

Concl. In principio temporis omnia a Deo creata sunt, et in principio, id est, in filio, et in principio, id est, ante omnia.

Respondeo dicendum, quod illud verbum Genes. 1: *In principio creavit Deus caelum et terram*, tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium; et ad hoc excludendum exponitur: *In principio*, scilicet temporis. Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum; et ad hoc excludendum exponitur: *In principio*; idest, in Filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut, sicut dicitur psal. 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti;* ita intelligatur, Deum omnia fecisse in principio, idest, in Filio, secundum illud Apostoli ad Colossens. 1, 16: *In ipso*, scilicet Filio, *condita sunt universa.* Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus; et ad hoc excludendum exponitur: *In principio creavit Deus caelum et terram*, id est, ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet caelum empyreum, materia corporalis, quae nomine terrae intelligitur, tempus, et natura angelica.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicuntur in principio temporis res esse creatae, quasi principium temporis creationis sit mensura; sed quia simul cum tempore caelum et terra creata sunt.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Philosophi intelligitur de *fieri* quod est per motum vel quod est terminus motus. Quia, cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri et fieri, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum, quia quod est in principio motus vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus, neque terminus motus, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 2 et 3. Unde sic aliquid creatur quod non prius creabatur.

Ad tertium dicendum, quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi *nunc*; unde non potest fieri nisi secundum aliquod *nunc;* non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QUAESTIO XLVII.

DE DISTINCTIONE RERUM IN COMMUNI.

(*In tres articulos divisa.*)

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione rerum. Erit autem haec consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in communi; secundo de distinctione boni et mali; tertio de distinctione spiritualis et corporalis creaturae.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° de ipsa rerum multitudine, seu distinctione; 2.° de earum inaequalitate; 3.° de unitate mundi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo. — (2 *cont.*, *cap.* 39 *usq.* 45 *inclus.*, *et* 3, *cap.* 97; *et Pot. qu.* 3, *art.* 1, *ad* 9, *et art.* 16, *corp.*; *et op.* 2, *cap.* 71, 72, 73 *et* 101; *et* 12 *Met.*, *lect.* 2, *in fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex praemissis patet, qu. 11, art. 4. Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Praeterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra dictum est, quaest. 44, art. 3. Ergo, cum Deus sit unus, effectus ejus est unus tantum, et non distinctus.

3. Praeterea, ea quae sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturae est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est, qu. 44, art. 4. Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, quod Deus distinxit lucem a tenebris, et divisit aquas ab aquis. Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.

Concl. Cum propter bonitatem suam communicandam condiderit Deus creaturas, et per illas repraesentandam; non ex materia, vel ex agente et materia, aut ex secundis causis, sed ex intentione primi agentis et Dei, multae et diversae creaturae processerunt.

Respondeo dicendum, quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiae; vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiae, sicut Democritus et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem: secundum quos distinctio rerum provenit a casu secundum motum materiae. Materiae

vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia.

Sed hoc non potest stare propter duo: primo quidem, quia supra ostensum est, qu. 44, art. 2, quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiorem causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam, et non e converso; distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam; sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam; in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incipit compositio potentiae et actus, ut infra patebit, qu. 50, art. 2. Sic igitur prima intelligentia, in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; in quantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus caeli quod movet; in quantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu produxit animam caeli.

Sed hoc non potest stare propter duo: primo quidem, quia supra ostensum est, qu. 45, art. 5, quod creare solius Dei est; unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur; et haec sunt omnia quae non subjacent generationi et corruptioni. Secundo, quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium: tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu: quod est impossibile.

Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam; et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas; ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim; unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecumque creatura.

Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae; et hoc est, quod dicitur Gen. 1, 3: *Dixit Deus: Fiat lux... Et divisit lucem a tenebris.*

Ad primum ergo dicendum, quod agens per naturam agit per formam per quam est, quae unius tantum est una: et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est, qu. 19, art. 4, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est, quaest. 15, art. 2, relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repraesentat exemplar quod non multiplicatur nisi materialiter; unde imago increata, quae est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repraesentat perfecte exemplar primum quod est divina essentia; et ideo potest per multa repraesentari. Et tamen, secundum quod ideae dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum, quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum; sed media probabilia sunt multa; et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adaequat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem, qui est Deus; unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULUS II.

Utrum inaequalitas rerum sit a Deo. — (*1 cont., cap. 39, usq. 45 inclus., et 3, cap. 97; et Potent. quaest. 3, art. 16; et de Anima, art. 1, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inaequalitas rerum non sit a Deo. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est majus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia aequalia facere.

2. Praeterea, aequalitas est effectus unitatis, ut dicitur in 5 Metaph. (text. 20). Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia aequalia.

3. Praeterea, justitiae est inaequalia inaequalibus dare. Sed Deus est justus in omnibus operibus suis. Cum ergo operationi ejus, qua esse rebus communicat, non praesupponatur aliqua inaequalitas rerum, videtur quod fecerit omnia aequalia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 33, 7: *Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, et sol solem? A Domini scientia separati sunt.*

Concl. Sicut ex divina sapientia multae et diversae creaturae in esse processerunt, ita eadem ex causa rerum inaequalitas processit, et non ex meritis seu demeritis creaturarum.

Respondeo dicendum, quod Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit a Deo in principio omnia creata esse aequalia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, et omnes aequales. In quibus primo exorta est inaequalitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illae igitur rationales creaturae quae ad Deum per liberum arbitrium conversae sunt, promotae sunt ad diversos ordines Angelorum pro diversitate meritorum. Illae autem quae aversae sunt a Deo, sunt corporibus alligatae diversis secundum diversitatem peccati; et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum.

Sed secundum hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum; quod est contra illud quod dicitur Genes. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Et, ut Augustinus dicit (lib. 2 de Civ. Dei, cap. 23, a med.), *Quid stultius dici potest, quam per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una*

anima sic peccaverat; ac per hoc, si centum animae peccassent, centum soles haberet hic mundus?

Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis.

Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis in his quae differunt specie; alia vero materialis in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno; in generabilibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem; quia, ut dicitur (in 8 Metaph., text. 10), formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars ejus oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem; et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. 1, 4: *Vidit Deus lucem, quod esset bona*; et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

Ad secundum dicendum, quod primum quod procedit ab unitate, est aequalitas; et deinde procedit multiplicitas; et ideo a Patre, cui (secundum Augustinum, lib. 1 de Doctr. christ., cap. 5, in fine), appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur aequalitas, et deinde creatura, cui competit inaequalitas: sed tamen etiam a creaturis participatur quaedam aequalitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est quae movit Origenem (lib. 1 Periar., cap. 7, circ. med.): sed non habet locum nisi in retributione praemiorum quorum inaequalitas debetur inaequalibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inaequalitas partium per quamcumque inaequalitatem praecedentem vel meritorum vel dispositionis materiae, sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis; non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quaerit artifex diversam materiam; et faceret eam, si posset.

ARTICULUS III.

Utrum sit unus mundus tantum. — (*Pot. quaest.* 3, *art.* 16, *ad* 1; *et* 12 *Metaph.*, *lect.* 7 *et* 9; *et* 1 *Cael.*, *lect.* 16 *usque* 22.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit (lib. 83 QQ., qu. 46, versus fin.), inconveniens est dicere quod Deus sine ratione res creavit. Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cum ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem: sed est infinita, ut supra ostensum est, qu. 7, art. 1, et qu. 25, art. 2. Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Praeterea, natura facit quod melius est, et multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quam unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt a Deo.

3. Praeterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum, remanente eadem specie; quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia. Sicut enim cum dico, *homo*, significo formam, cum autem dico, *hic homo*, significo formam in materia, ita cum dicitur, *mundus*, significatur forma; cum autem dicitur, *hic mundus*, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 10: *Mundus per ipsum factus est;* ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente.

Concl. Cum universas creaturas ad se, et invicem mirabili quodam ordine instituerit Deus, unum tantum mundum, non plures ponere conveniens est.

Respondeo dicendum, quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem, et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est, qu. 11, art. 3, et qu. 21, art. 1, ad 3. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant.

Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum et alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum, quod haec ratio est quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, et ad unum. Propter quod Aristoteles (in 12 Metaph., text. 52), ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato (in Timaeo, aliq. a princ.), ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad secundum dicendum, quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem; quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis; quia eadem ratione dici posset quod si fecisset duos, melius esset quod essent tres: et sic in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram quam istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quae sunt partes mundi.

QUAESTIO XLVIII.

DE DISTINCTIONE RERUM IN SPECIALI.

(*In sex articulos diviso.*)

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali: et primo de distinctione boni et mali; deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturae.

Circa primum quaerendum est de malo et de causa mali.

Circa malum quaeruntur sex: 1.° utrum malum sit natura aliqua; 2.° utrum malum inveniatur in rebus; 3.° utrum bonum sit subjectum mali; 4.° utrum malum totaliter corrumpat bonum; 5.° de divisione mali per poenam et culpam; 6.° quid habeat plus de ratione mali, poena, vel culpa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum malum sit natura quaedam. — (1, *dist.* 46, *art.* 3 *corp., et ad* 4, *et* 2, *dist.* 34, *qu.* 1, *art.* 2; *et* 3, *cont., cap.* 7, 8, 9, *et* 11; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 6; *et Mal. quaest.* 1, *art.* 2, *ad* 4; *et opusc.* 2, *cap.* 115.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum sit natura quaedam. Quia omne genus est natura quaedam. Sed malum est quoddam genus; dicitur enim in Praedicamentis (cap. 10 de Opposit., in fine), quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est natura quaedam.

2. Praeterea, omnis differentia constitutiva alicujus speciei est natura quaedam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus; differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quamdam.

3. Praeterea, utrumque contrariorum est natura quaedam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria (ut probat Philosophus in Praedicamentis, cap. de Oppositis), per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quamdam.

4. Praeterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quaedam.

5. Praeterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quaedam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum; dicit enim Augustinus (in Enchir. cap. 10, et cap. 11, in princ.), quod *ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona.* Ergo malum est natura quaedam.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom., part. 4, non remote a princ. lect. 23: *Malum non est existens, neque bonum.*

Concl. Non existens aliquid vel natura aliqua, sed ipsa boni absentia malum est.

Respondeo dicendum, quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebrae. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere.

Diximus autem supra, quaest. 5, art. 1 et seqq., quod bonum est omne id quod est appetibile: et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cujuscumque naturae rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni.

Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens, nec bonum. Quia cum ens, inquantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam; et ideo ponebant bonum et malum genera. Consuevit enim Aristoteles, et praecipue in libris logicalibus, ponere exempla quae probabilia erant suo tempore secundum opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum (sicut dicit Philosophus in 4 Metaph., text. 6), quod prima contrarietas est habitus et privatio, quia scilicet in omnibus contrariis salvatur; cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera non simpliciter, sed contrariorum; quia, sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, in quantum hujusmodi, habet rationem mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt species ex fine, qui est objectum voluntatis, a quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus: bonum per se, sed malum inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito; sicut neque in materialibus invenitur privatio formae substantialis, nisi adjuncta alteri formae. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni; sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordinatum, malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus (in 4 Ethic., cap. 1, circ. med.), quod *prodigus vanus quidem est, sed non malus.* Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocumque malo; non enim ex caecitate fit reditus ad visionem, cum tamen caecitas sit malum quoddam.

Ad quartum dicendum, quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album: et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio, vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causae finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, idest secundum quod est privatio quaedam, sed secundum quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit (4

cap. de divin. Nomin., part. 4, aliq. a princ. lect. 23), *Malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adjuncti; per se autem est infinitum, et praeter voluntatem et intentionem.*

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. 21, art. 1, ad 3), partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Haec autem, ut dictum est, in solut. ad 2 arg., non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, idest, ratione boni adjuncti.

ARTICULUS II.

Utrum malum inveniatur in rebus. — (1, *dist.* 46, *art.* 3, *et* 2, *dist.* 3, *art.* 1; *et* 2 *contra*, *cap.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non inveniatur in rebus. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel privatio alicujus, quod est non ens. Sed Dionysius dicit (4 cap. de div. Nomin., art. 4, non remote a princ. lect. 23), quod *malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente.* Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Praeterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quaedam, quod est contra praedicta, art. praec.

3. Praeterea, *albius est quod est nigro impermixtius*, ut dicitur in 3 Topic. Aristotelis (cap. 4, non remote a princ.). Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed contra est quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et poenae, quae non sunt nisi malorum.

Concl. Sicut ad universi perfectionem oportuit non tantum incorruptibilia et indefectibilia a bono esse, ita necesse est in rebus inveniri malum, sicut defectus et corruptio boni, non quidem positive, sed formaliter remotive.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 47, art. 1 et 2, perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est ut sic aliquid bonum sit quod a bono deficere possit; qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur; quaedam enim sunt, quae suum esse amittere non possunt, ut incorruptibilia; quaedam vero sunt quae amittere possunt, ut corruptibilia.

Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sit entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio; nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum, quod malum distat et ab ente simpliciter, et a non ente simpliciter; quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in 5 Metaph. (text. 14), ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta; et sic convertitur cum re; et hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cujus nota est hoc verbum *est;* et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem, *an est;* et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quasdam.

Ad tertium dicendum, quod Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est, quaest. 47, art. 2. Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia *providentiae non est naturam destruere, sed salvare* ut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nomin., art. 4, vers. fin., lect. 23). Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus (in Enchir., cap. 11), *Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis.* Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse; non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur justitia vindicantis et patientia sufferentis si non esset iniquitas persequentis.

ARTICULUS III.

Utrum malum sit in bono sicut in subjecto. — (2, *dist.* 34, *quaest.* 1, *art.* 2; *et* 3 *cont.*, *cap.* 11; *et Mal. quaest.* 1, *art.* 2; *et opusc.* 3, *cap.* 118 *et* 176.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subjecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 23), quod *malum non est existens, neque in existentibus.* Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Praeterea, malum non est ens; bonum vero est ens. Sed non requirit ens, in quo sit sicut in subjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subjecto.

3. Praeterea, unum contrariorum non est subjectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

4. Praeterea, id in quo est albedo sicut in subjecto dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subjecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequitur quod bonum sit malum, contra id quod dicitur Isa. 5, 20: *Vae qui dicitis malum bonum, et bonum malum!*

Sed contra est quod Augustinus dicit (in Enchir., cap. 14, ante med.), *quod malum non est nisi in bono.*

Concl. Cum malum sit privatio boni, et in eodem subjecto sit, malum in bono non negative, sed privative est ut in suo subjecto.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1, hujus quaest., malum importat remotionem boni. Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet, alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei; utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem caprae, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur. Subjectum autem privationis et formae est unum et idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quae est subjectum formae substantialis, et privationis oppositae; sive sit ens in potentia secundum quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est, et bonum quoddam; et sic omne ens in actu bonum quoddam est, et similiter omne ens in potentia, in quantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subjectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad secundum dicendum, quod non ens negative acceptum non requirit subjectum; sed *privatio est negatio in subjecto*, ut dicitur in 4 Metaphys. (text. 4, et lib. 5, text. 27, et lib. 10, text. 15), et tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum, quod malum non est, sicut in subjecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono; subjectum enim caecitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit (in Ench., cap. 13, in princ.), hic fallere Dialecticorum regula, quae dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni et mali, non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et hujusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circuit omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum, quod Propheta imprecatur vae illis qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex praemissis, ut per praedicta patet in corp. art.

ARTICULUS IV.

Utrum malum corrumpat totum bonum. — (1-2, *quaest.* 85, *art.* 1, 2 *et* 4; *et* 2, *dist.* 34, *art.* 5; *et* 3 *cont.*, *cap.* 10 *et* 12; *et Mal. quaest.* 2, *art.* 9, 11 *et* 12; *et opusc.* 2, *cap.* 117 *et* 118.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in Enchir., cap. 12, ante med.), quod *malum nocet, inquantum adimit bonum.* Sed bonum est sibi simile et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Praeterea, malum, quamdiu est, nocet et aufert bonum. Sed illud a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum, quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in Enchir., loco proxime cit.), quod *malum non potest totaliter consumere bonum.*

Concl. Malum corrumpit totum sibi oppositum bonum: nunquam autem bonum quod est subjectum, nec bonum totum quod est habilitas subjecti ad actum, corrumpere potest.

Respondeo dicendum, quod malum non potest totaliter consumere bonum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per caecitatem. Quoddam vero bonum est quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subjectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum.

Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones quibus materia praeparatur ad actum, quae quanto magis multiplicantur in subjecto, tanto habilius est ad recipiendum perfectionem et formam; et e contrario remittitur per dispositiones contrarias, quae quanto magis multiplicatae sunt in materia et magis intensae, tanto magis remittitur potentia ad actum.

Si igitur contrariae dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum; neque habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur, sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum; frigiditas enim et humiditas, per quae diminuitur sive remittitur habilitas materiae ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariae in infinitum multiplicari possunt, et habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur, non tamen totaliter tollitur; quia semper manet in sua radice, quae est substantia subjecti; sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen; nunquam tamen, manente aere, tollitur totaliter, quia secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam; quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundum illud Isa. 59, 2: *Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum.* Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod habilitas praedicta est media inter subjectum et actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum; sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, remanet. Ergo licet bonum in se sit simile, tamen propter comparationem ejus ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod quidam imaginantes diminutionem boni praedicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod, sicut continuum dividitur in infinitum, facta divisione secundum eamdem proportionem, ut puta quod accipiatur medium medii, vel tertium tertii; sic in proposito accidit.

Sed haec ratio hic locum non habet, quia in divisione in qua servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus et minus: minus enim est medium medii quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate praedicta quam praecedens, sed forte aut aequaliter, aut magis.

Dicendum est ergo quod, licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariae dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est, in corp. articuli.

ARTICULUS V.

Utrum malum sufficienter dividatur per poenam et culpam. — (2, *dist.* 35, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 34, *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 1, *corp.*; *et Mal. qu.* 1, *art.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod malum insufficienter (1) dividatur per poenam et culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec poena nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per poenam et culpam.

2. Praeterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa nec poena; invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quae ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est poena vel culpa.

3. Praeterea, tentatio quoddam malum est; nec tamen est culpa; quia *tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis,* ut dicitur in Glossa ordinaria super illud: *Nec magnitudo revelationum,* 2 Cor. 12; nec etiam poena, quia tentatio praecedit culpam, poena autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per poenam et culpam.

Sed contra videtur quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit in Enchir., cap. 12, *malum dicitur, quia nocet.* Quod autem nocet poenale est. Omne ergo malum sub poena continetur.

Concl. Quodvis malum, cum bono oppositum sit, in rebus voluntariis est poena vel culpa.

Respondeo dicendum, quod malum, sicut supra dictum est, art. 3, hujus qu., est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per subtractionem formae, aut alicujus partis quae requiritur ad integritatem rei: sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo per subtractionem debitae operationis, vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis; malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae et integritatis rei, habet rationem poenae; et praecipue supposito quod omnia divinae providentiae et justitiae subdantur, ut supra ostensum est, qu. 22, art. 2; de ratione enim poenae est quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae; hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cujus dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est poena vel culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod quia malum privatio est boni, et non negatio pura, ut dictum est supra, art. 3, huj. qu., non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali, quia contra rationem lapidis est quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturae est quod in esse conservetur a se ipsa: quia idem dat esse, et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturae.

Ad secundum dicendum, quod poena et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum, quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpae est in tentante: sed in eo qui tentatur, non est proprie, nisi secundum quod aliqualiter immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum a tentante, incidit in culpam.

Ad arg. in oppositum dicendum, quod de ratione poenae est quod noceat agenti in se ipso; sed de ratione culpae est quod noceat agenti in sua actione; et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocumenti.

ARTICULUS VI.

Utrum habeat plus de ratione mali poena quam culpa. — (1-2, *quaest.* 19, *art.* 1, *corp.*, *et quaest.* 76, *art.* 4, *corp.*; *et* 2, *dist.* 37, *quaest.* 3, *art.* 2, *corp.*; *et Mal. quaest.* 1, *art.* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod habeat plus de ratione mali poena quam culpa. Culpa enim se habet ad poenam ut meritum ad praemium. Sed praemium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis ejus. Ergo poena plus habet de ratione mali quam culpa.

2. Praeterea, illud est majus malum quod opponitur majori bono. Sed poena, sicut dictum est, art. praec., opponitur bono agentis; culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod pejus sit poena quam culpa.

3. Praeterea, ipsa privatio finis poena quaedam est, quae dicitur carentia visionis divinae: malum autem culpae est per privationem ordinis ad finem. Ergo poena est majus malum quam culpa.

Sed contra, sapiens artifex inducit minus malum

(1) Nicolai, *non sufficienter.*

ad vitandum majus; sicut medicus praecidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert poenam ad vitandam culpam. Ergo culpa est majus malum quam poena.

Concl. Cum malum culpae sit hoc ipsum quo mali sumus, cumque a nostra tantummodo voluntate proficiscatur, non autem malum poenae; culpam quam poenam plus de ratione mali habere certum est.

Respondeo dicendum, quod culpa habet plus de ratione mali quam poena: et non solum quam poena sensibilis, quae consistit in privatione corporalium bonorum, cujusmodi poenas plures attendunt; sed etiam universaliter accipiendo poenam, secundum quod privatio gratiae vel gloriae poenae quaedam sunt.

Cujus est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpae fit aliquis malus, non autem ex malo poenae, secundum illud Dionysii (4 cap. de divin. Nom., part. 4, cir. med.): *Puniri non est malum, sed fieri poena dignum.* Et hoc ideo est, quia, cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus et ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet male uti, sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, poena vero in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas, perfectius habet rationem mali culpa quam poena.

Secunda ratio sumi potest ex hoc quod Deus est auctor mali poenae, non autem mali culpae. Cujus ratio est, quia malum poenae privat bonum creaturae, sive accipiatur bonum creaturae aliquid creatum, sicut caecitas privat visum, sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinae tollitur creaturae bonum increatum. Malum vero culpae opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amori, quo bonum divinum in se ipso amatur, et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam poena.

Ad primum ergo dicendum, quod licet culpa terminetur ad poenam, sicut meritum ad praemium, tamen culpa non intenditur propter poenam, sicut meritum propter praemium, sed potius e converso poena inducitur, ut vitetur culpa; et sic culpa est pejus quam poena.

Ad secundum dicendum, quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per poenam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum, quod non est comparatio culpae ad poenam sicut finis et ordinis ad finem: quia utrumque potest privari aliquo modo, et per culpam, et per poenam; sed per poenam quidem, secundum quod ipse homo removetur a fine et ab ordine ad finem; per culpam vero, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem quae non ordinatur ad finem debitum.

QUAESTIO XLIX.

DE CAUSA MALI.

(In tres articulos divisa.)

Consequenter quaeritur de causa mali; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum bonum possit esse causa mali; 2.° utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali; 3.° utrum sit aliquod summum malum quod sit prima causa omnium malorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum possit esse causa mali. — (1-2, *qu.* 75, *art.* 1; *et* 1, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 1, *ad* 2, *et dist.* 34, *art.* 3; *et* 2 *cont., cap.* 41, *et* 3, *cap.* 8 *et* 10; *et Mal. quaest.* 1, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim Matth. 7, 18: *Non potest bona arbor malus fructus facere.*

2. Praeterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Praeterea, effectus deficiens non procedit nisi a causa deficiente. Sed malum est effectus deficiens. Ergo si causam habeat, habet deficientem. Sed omne deficiens malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 23), quod *malum non habet causam.* Ergo bonum non est causa mali.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Julianum (lib. 1, cap. 9 parum ante med.): *Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono.*

Concl. Bonum non nisi materialiter, ut videlicet subjectum mali, et ut agens, sed per accidens, est causa mali, non autem ut est forma, vel finis, vel per se agens.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit a sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; omne autem ens, inquantum hujusmodi, bonum est.

Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quamdam inportant, quae pertinent ad rationem boni. Sed et materia, inquantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causae materialis, jam ex praemissis patet, qu. pr., art. 3. Ostensum est enim quod bonum est subjectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formae: et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens.

Ad cujus evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum

alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis vel instrumentalis; sicut defectus in motu animalis potest contingere, vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliqua quandoque ex virtute agentis non tamen in proprio effectu agentis (1); quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquae est ex perfectione ignis; sed hoc est per accidens: quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est (in isto art.), vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere.

Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (contra Julianum, lib. 1, cap. 9, circ. fin.), *arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, et arborem bonam voluntatem bonam.* Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona judicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malae voluntatis causatur a creatura rationali, quae bona est; et sic est causa mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud: sicut bonitas ignis causat malum aquae, et homo bonus secundum suam naturam causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est, in corp. art., et qu. 19, art. 9. Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens, sicut frigidum exterius ambiens calefacit inquantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum, quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco; et hoc ipsum est quidam defectus ejus. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi praeexistat aliquod aliud malum in agente vel materia, sicut dictum est, in corp. Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subjicit se actu suae regulae. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est, in corp.

(1) Cod. Alcan.: *Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis.*

ARTICULUS II.

Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. — (3, *dist.* 32, *qu.* 2, *art.* 1; *et dist.* 34, *quaest.* 3, *art.* 1, *ad* 1; *et* 2 *cont., cap.* 40, *et lib.* 3, *cap.* 71; *et Joan.* 9, *et Rom.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Is. 45, 6: *Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum*; et Amos 3, 6: *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.*

2. Praeterea, effectus causae secundae reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est, art. praec. Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 1 et 4, sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

3. Praeterea, sicut dicitur in 2 Phys. (text. 30), idem est causa salutis navis et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis et mali.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. 83 QQ., qu. 21), quod *Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse.*

Concl. Cum summum bonum perfectissimum sit, mali causa esse non potest, nisi per accidens.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, art. praec., malum quod in defectu actionis consistit semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est, qu. 4, per tot. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam.

Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est enim, art. praeced., quod aliquod agens, inquantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, qu. 48, art. 2, et quaest. 22, art. 2 ad 2, quod quaedam sint quae deficere possint et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur 1 Reg. 2, 6: *Dominus mortificat et vivificat.* Sed quod dicitur Sap. 1, 12, quod *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta, in princ. corp.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de malo poenae, non autem de malo culpae.

Ad secundum dicendum, quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu; sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est

obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad tertium dicendum, quod submersio navis attribuitur nautae ut causae, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis; sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

ARTICULUS III.

Utrum sit unum summum malum quod sit causa omnis mali. — (2-2, *quaest.* 172, *art.* 6, *corp.*; *et* 2, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 1, *et dist.* 34, *art.* 1, *ad* 4, *et art.* 2, *corp.*; *et* 3 *cont.*, *cap.* 13 *et* 15; *et Pot. qu.* 3, *art.* 6; *et opusc.* 15, *cap.* 16.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sit unum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariae sunt causae, lib. 5 Politicorum, c. 8. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Eccli. 33, 15: *Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum justum peccator.* Ergo sunt contraria principia, unum boni, et aliud mali.

2. Praeterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur in 2 de Caelo et Mundo (text. 19). Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2 et 4. Ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Praeterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et pejus dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quae sunt malae apud nos, non sunt malae per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum, quod est causa omnis mali.

5. Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum, quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Praeterea, malum effectus reducitur ad malum causae: quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 praec., Sed non est (1) procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Sed contra est quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 4. Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

Concl. Cum nullum sit per essentiam malum non datur in rebus aliquod summum malum omnium malorum causa, sicut datur summum bonum omnium bonorum causa.

Respondeo dicendum, quod ex praedictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum.

Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 3 et 4. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim, qu. 6, art. 4, et qu. praec. art. 3, quod omne ens, in quantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subjecto.

Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum quod praehabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2. Summum autem malum esse non potest; quia, sicut ostensum est, qu. 48, art. 4, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic semper remanente bono non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit (in 4 Ethic. cap. 5, ante med.), quod si malum integrum sit, se ipsum destruet: quia, destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum.

Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii; tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est, art. 1 et 2, hujus quaest., tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quae est per se, ut patet in 2 Physic. (text. 66).

Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliae extraneae positiones antiquorum ortum habuerunt, quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam; puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet, qu. 11, art. 3, et qu. 4, art. 2. Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem; et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem; sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis caelestis; et similiter supra omnia quae quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est, qu. 2, art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi; et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum, quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est, qu. 48, art. 3. Unde, cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet, qu. praec., art. 1, 2, et 3, illi bono

(1) Ita Nicolai. Rom. et Pat. edit. *Sed hoc non est.*

opponitur cui adjungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quaedam, ita privatio est quaedam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum, per accessum ad terminum perfectum attenditur; privatio autem et malum, per recessum a termino. Unde non dicitur malum et pejus per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum, quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum, quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est, art. 1, hujus qu. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturae, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus: quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis inquantum homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad sextum dicendum, quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

QUAESTIO L.

DE SUBSTANTIA ANGELORUM ABSOLUTE.

(In quinque articulos divisa.)

Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae; et primo de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra Angelus nominatur; secundo de creatura pure corporali; tertio de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo.

Circa vero Angelos considerandum est primo de his quae pertinent ad eorum substantiam. Secundo de his quae pertinent ad eorum intellectum. Tertio de his quae pertinent ad eorum voluntatem. Quarto de his quae pertinent ad eorum creationem.

De substantia autem eorum considerandum est et absolute et per comparationem ad corporalia.

Circa substantiam vero eorum absolute quinque quaeruntur: 1.° utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea; 2.° supposito quod Angelus sit talis, quaeritur utrum sit compositus ex materia et forma; 3.° quaeritur de multitudine eorum; 4.° de differentia ipsorum ab invicem; 5.° de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus sit omnino incorporeus. — (2 *cont., cap.* 49 *et* 50; *et Pot. qu.* 6, *art.* 7, *corp.*; *et Spir. art.* 5; *et op.* 2, *cap.* 74, *et op.* 15, *cap.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit (in lib. 2 orth. Fid., cap. 3, non longe a princ.), quod *Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos; sed comparatus ad Deum corporeus et materialis invenitur.* Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Praeterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in 6 Phys. (text. 32). Sed Damascenus dicit, ibidem, quod, *Angelus est substantia intellectualis semper mobilis.* Angelus ergo est substantia corporea.

3. Praeterea, Ambrosius dicit (in lib. de Spiritu sancto, cap. 7, in princ.): *Omnis creatura certis suae naturae circumscripta est limitibus.* Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturae, ut patet in psal. 148, 2: *Laudate Dominum omnes Angeli ejus*; et postea subditur: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.* Ergo Angeli sunt corporei.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 103, 4: *Qui facit Angelos suos spiritus.*

Concl. Cum necessarium sit universum assimilari Deo, qui est agens per intellectum et voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas pure intellectuales et incorporeas.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra dictum est, qu. 14, art. 8, et qu. 19, art. 4. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeae: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus, ut Philosophus dicit (in 4 Physic., text. 52 et 57). Et ex his processit Sadducaeorum error, dicentium non esse spiritum, Act. 23, 8.

Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas a solo intellectu comprehensibiles.

Ad primum ergo dicendum, quod substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum; et hac ratione dicitur quod Angeli, Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporea.

Ad secundum dicendum, quod motus ibi accipitur, prout intelligere et velle motus quidam dicuntus. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis, quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex aequivoco.

Ad tertium dicendum, quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum; sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturae, tam corporali quam spirituali. Unde dicit Am-

brosius (in lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 7, a princ.), quod *licet quaedam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiae non carent.*

ARTICULUS II.

Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma. — (*2, dist. 8, qu. 5, art. 1; et 1 cont., cap. 49, et 50: et Spir., art. 1; et quol. 9, art. 6; et opusc. 3, cap. 72 et 95, et op. 15, cap. 3, 5, 6, 7, 8 et 18, et opusc. 30, cap. 1, et opusc. 42, cap. 5 et 6.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quae adveniens generi constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in 13 Metaph. (text. 6). Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed Angelus est in genere substantiae. Ergo est compositus ex materia et forma.

2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiae sunt recipere et substare; unde dicit Boetius (in lib. de Trin., ante med.), quod *forma simplex subjectum esse non potest*; hoc autem invenitur in Angelo. Ergo Angelus est compositus ex materia et forma.

3. Praeterea, forma est actus. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed Angelus non est actus purus; hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

4. Praeterea, forma proprie limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quae non est in materia est forma infinita. Sed forma Angeli non est infinita, quia omnis creatura finita est. Ergo forma Angeli est in materia.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de div. Nomin., non remote a princ.), quod *primae creaturae, sicut incorporales, ita et immateriales intelliguntur.*

Concl. Errant qui angelos ex materia et forma compositos esse affirmant.

Respondeo dicendum, quod quidam ponunt Angelos esse compositos ex materia et forma; et hanc opinionem astruere nititur Avicebron, in lib. Fontis vitae. Supponit enim quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma, et illud quod subjicitur huic formae distinguenti quasi commune, sit materia ejus. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium; ut intelligatur quod forma incorporeae substantiae sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium.

Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur Phys. 1 (text. 15). Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati: quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium.

Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantiae ejus. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis, quod ex ejus objecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur: quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod hujusmodi. Unde relinquitur quod substantia intellectus est omnino immaterialis.

Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sicut distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quam sint in se ipsis. Substantiae autem angelicae sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quod sunt in se ipsis, sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas; et sic etiam apprehendit Deum, ut supra dictum est, qu. 3, art. 3, ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia est quae constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus: quia *species rerum sunt sicut numeri*, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in 8 Metaph. (text. 10). In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia; unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum; sed unaquaeque earum secundum se ipsam tenet determinatum gradum in entibus; et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem, quae tamen differunt secundum considerationem nostram: inquantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; inquantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiae.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa ponitur in lib. Fontis vitae; et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicujus speciei, vel aeris, vel ignis, vel cujuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam; alioquin verificaretur opinio Empedoclis (lib. 1 de Anima, apud Arist., text. 26), qui posuit quod terram terra cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formae; sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiae, sed est receptio substantiae immaterialis.

Ad tertium dicendum, quod licet in Angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse sed esse est actus ejus. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis: et hoc est quod a quibusdam dicitur quod Angelus est compositus ex *quo est*, et *quod est*, vel ex *esse*, et *quod est*, ut Boetius dicit: Nam *quod est*, est ipsa forma subsistens; ipsum autem *esse* est quo substantia est: sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud *esse* et *quod est*, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4. Unde solus Deus est actus purus.

Ad quartum dicendum, quod omnis creatura est finita simpliciter in quantum *esse* ejus non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod earum formae non sunt receptae in alio; sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum: *esse* tamen ejus esse finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in lib. de Causis, prop. 16, quod *intelligentia est finita superius*, in quantum scilicet recipit *esse* a suo superiori, sed *est infinita inferius* in quantum non recipitur in aliqua materia.

ARTICULUS III.

Utrum Angeli sint in aliquo magno numero. — (*2, dist.* 3, *qu.* 1, *art.* 3; *et* 2 *cont. cap.* 91 *et* 92; *et Pot. qu.* 6, *art.* 6, *corp., fine; et opusc.* 15, *cap.* 2, 3 *et* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim species quantitatis est, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in Angelis, cum sint incorporei, ut supra ostensum est, art. 1, hujus qu. Ergo Angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Praeterea, quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. Praeterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum caelestium. Sed motus corporum caelestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui a nobis apprehendi potest. Ergo angeli non sunt in majori multitudine quam motus corporum caelestium.

4. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom., aliquantulum a princ.), quod *propter radios divinae bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiae.* Sed radius non multiplicatur nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii, cum substantiae intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est, art. 2, hujus quaest. Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet caelestium, ut ad ea quodam modo processus praedictorum radiorum terminetur: et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Dan. 7, 10: *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei.*

Concl. Angeli, cum longe perfectiores sint corporalibus creaturis, in quadam maxime multitudine sunt omnem materialem multitudinem excedentes.

Respondeo dicendum, quod circa numerum substantiarum separatarum diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit (ut refert Arist. 1 Metaph. text. 6.), substantias separatas esse species rerum sensibilium, utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam; et secundum hoc oportebat dicere quod substantiae separatae sint secundum numerum specierum sensibilium.

Sed hanc positionem improbat Aristot. (eod. lib. text. 31 et seq.), ex eo quod materia est de ratione specierum sensibilium. Unde substantiae separatae non possunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium. Posuit tamen Aristot. (12 Metaph., text. 43), quod illae naturae perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundum rationem moventis et finis; et ideo secundum numerum primorum motuum conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum.

Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacrae Scripturae, Rabbi Moyses, Judaeus, volens utrumque concordare, posuit (lib. 2 Perplexorum cap. 4 et 6), quod Angeli secundum quod dicuntur substantiae immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum corporum caelestium, secundum Aristot. (loco prox. cit.). Sed posuit, ad salvandam Scripturam, quod Angeli in Scriptura dicuntur etiam homines divina annuntiantes, et iterum, virtutes rerum naturalium, quae Dei omnipotentiam manifestant.

Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturae quod virtutes rerum irrationabilium Angeli nominentur.

Unde dicendum est, quod etiam Angeli, secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudinem maxima sunt omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius (cap. 14 cael. Hierarch., in med.): *Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.* Et hujus ratio est, quia, cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quae sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia. Nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum caelestium. Unde rationabile est quod substantiae immateriales

excedant secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter.

Ad primum ergo dicendum, quod in Angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est, qu. 11, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione, non autem ita quod in paucis salvetur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est Aristotelis (in 12 Metaph. text. 44): et ex necessitate concluderet, si substantiae separatae essent propter substantias corporales. Sic enim frustra essent immateriales substantiae, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiae immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quae sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem quod haec ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam; hoc autem improbatum est, qu. 47, art. 1. Unde multiplicatio Angelorum neque secundum materiam neque secundum corpora est accipienda, sed secundum divinam sapientiam diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli differant specie. — (2, *dist.* 3, *quaest.* 1, *art.* 4; *et* 2 *cont. cap.* 71, 92 *et* 93; *et Spir. art.* 9; *et op.* 29, *et opusc.* 32, *cap.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non differant specie. Cum enim differentia sit nobilior genere, quaecumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundum speciem. Sed omnes Angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

2. Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed Angeli non videntur differre ab invicem nisi secundum magis et minus, prout scilicet unus alio est simplicior, et perspicacioris intellectus. Ergo Angeli non differunt specie.

3. Praeterea, anima et Angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animae sunt unius speciei. Ergo et Angeli.

4. Praeterea, quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantum individuum. Ergo multi Angeli sunt unius speciei.

Sed contra est quod in his quae sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur, in 3 Metaph. (text. 2). Sed in Angelis etiam unius ordinis sunt primi et medii et ultimi, ut dicit Dionysius (10 cap. angelicae Hierarc., a med.). Ergo Angeli non sunt ejusdem speciei.

Concl. Cum omnes spirituales substantiae ex materia et forma compositae non sint, ejusdem non sunt speciei.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii vero, quod omnes Angeli sunt unius speciei, sed non animae. Quidam vero, quod omnes Angeli unius hierarchiae, aut etiam unius ordinis.

Sed hoc est impossibile. Ea enim quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, art. 2, hujus quaest., sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei; sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. Si tamen Angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures Angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum: quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura; alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei, vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae: et similiter omnes Angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae.

Ad secundum dicendum, quod magis et minus, secundum quod causantur ex intensione et remissione unius formae, non diversificant speciem; sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem; sicut si dicamus quod ignis est perfectior aere; et hoc modo Angeli diversificantur secundum magis et minus.

Ad tertium dicendum, quod bonum speciei praeponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in Angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.

Ad quartum dicendum, quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est, quaest. 47, art. 2. Unde perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

ARTICULUS V.

Utrum Angeli sint incorruptibiles. — (2, *dist.* 3, *qu.* 1, *art.* 1; *et dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*; *et* 2 *cont. cap.* 54 *et* 91, *ad* 3; *et Pot. qu.* 5, *art.* 3 *et* 4, *corp.*; *et opusc.* 2, *cap.* 74, *et opusc.* 9, *qu.* 48.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 3), de Angelo quod est *substantia intellectualis, gratia, et non natura, immortalitatem suscipiens.*

2. Praeterea, Plato dicit in Timaeo (a princ.): *O dii deorum, quorum opifex idem, paterque ego. Opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita* (1) *volente indissolubilia.* Hos autem deos

(1) Ita codd. Alcan. Editi omittunt, *ita*.

non aliud quam Angelos intelligere potest. Ergo Angeli natura sua sunt corruptibiles.

3. Praeterea, secundum Gregorium (lib. 16 Moral., cap. 16, versus fin.): *omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret.* Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cum Angeli sint a Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., parum a princ.), quod *intellectuales substantiae vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte, et materia, et generatione mundae existentes.*

Concl. Quaevis substantia intellectualis, et angeli, cum simplices sint, incorruptibiles sunt secundum suam naturam.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles.

Cujus ratio est quia nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma ejus a materia separatur. Unde, cum Angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, art. 1 et 2, hujus qu., impossibile est quod ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum se ipsum; sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae; unumquodque enim est ens actu, secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, ut dictum est, loco prox. cit., non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.

Et hujus incorruptibilitatis signum accipi potest ex ejus intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex objecto comprehenditur. Objectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem; quia omnis mutatio est quaedam mors, ut Augustinus dicit (lib. 3 cont. Maximinum, cap. 12, a med.). Perfectam autem immutabilitatem Angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit, quaest. 62, art. 2 et 8.

Ad secundum dicendum, quod Plato per deos intelligit corpora caelestia, quae existimabat esse ex elementis composita; et ideo secundum suam naturam erant dissolubilia, sed voluntate divina semper conservabantur in esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 44, art. 1 ad 2, quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili quod esse ejus dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur a Deo, et etiam Angeli, non datur intelligi quod in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse Angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quod in se ipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae.

QUAESTIO LI.

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD CORPORA.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de Angelis per comparationem ad corporalia; et primo de comparatione Angelorum ad corpora; secundo de comparatione Angelorum ad loca corporalia; tertio de comparatione Angelorum ad motum localem.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita; 2.° utrum assumant corpora; 3.° utrum in corporibus assumptis exerceant opera vitae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. — (*2, dist.* 8, *art.* 1; *et* 2, *cont., cap.* 49, 50, *et* 51; *et Pot, quaest.* 6, *art.* 6; *et Mal. quaest.* 16, *art.* 1; *et Spir. art.* 5; *et opusc.* 15, *cap.* 18.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes (in lib. 1 Periarchon, cap. 6, in fine): *Solius Dei, idest, Patris et Filii et Spiritus sancti naturae illud proprium est ut sine materiali substantia et absque alia corporeae adjectionis societate intelligatur existere.* Bernardus etiam dicit (in 6 hom. super Cant. serm. 6, in princ.): *Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem, cujus natura sola neque propter se neque propter aliud* (1) *solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* Augustinus etiam dicit (super Gen. ad litt., lib. 3, cap. 10, in princ.): *Daemones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura vigent* (2). Eadem autem est natura daemonis et Angeli. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Praeterea, Gregorius (in hom. Epiphaniae, 10 in Evang., in princ.), nominat Angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore et anima. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Praeterea, perfectior est vita in Angelis quam in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo Angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed contra est quod dicit Dionysius (cap. 4 de div. Nomin., parum a princ. lect. 3), quod *Angeli sicut incorporales intelliguntur, ita et immateriales.*

Concl. Substantiae intellectuales et angeli, cum non suscipiant scientiam a sensibilibus, non habent corpora sibi naturaliter unita.

Respondeo dicendum, quod Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturae, non invenitur universaliter in natura illa; sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis, nec alicujus virtutis

(1) Al., *aliam.*
(2) Al., *indigent.*

corporis, ut infra patebit, quaest. 75, art. 2, habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis, inquantum hujusmodi; sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut inf. dicetur, qu. 84, art. 6, et 89, art. 1. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praeexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquae substantiae perfectae intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus, sed aliquae sunt a corporibus separatae; et has dicimus Angelos.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 50, art. 1, quorumdam opinio fuit quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur quod aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat (in 7 de Civ. Dei, cap. 6). Sed quia hoc fidei catholicae repugnat, quae ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud psal. 8, 1: *Elevata est magnificentia tua super caelos*; Origenes hoc de Deo dicere recusans, de aliis substantiis (1) secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit sequens antiquorum philosophorum opiniones. Verbum autem Bernardi potest exponi, quod spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicetur, art. seq. Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum utens, qui ponebant esse quaedam animalia aerea, quae daemones nominabant.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius nominat Angelum rationale animal metaphorice, propter similitudinem rationis.

Ad tertium dicendum, quod vivificare effective simpliciter perfectionis est; unde et Deo convenit, secundum illud 1 Reg. 2, 6: *Dominus mortificat et vivificat.* Sed vivificare formaliter est substantiae quae est pars alicujus naturae, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quae non est unita corpori, est perfectior quam ea quae est corpori unita.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli assumant corpora.
(2, *dist.* 8, *art.* 2; *et Pot. quaest.* 6, *art.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non assumant corpora. In opere enim Angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturae. Sed superfluum esset, si Angeli corpora assumerent; Angelus enim non indiget corpore, cum ejus virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo Angelus non assumit corpus.

2. Praeterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur; quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur Angelo ut formae, sicut dictum est, art. praec.; ex eo autem quod unitur ei ut motori, non dicitur assumi; alioquin sequeretur quod omnia corpora mota ab Angelis essent ab eis assumpta. Ergo Angeli non assumunt corpora.

3. Praeterea, Angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent; neque iterum de igne, quia comburerent ea quae contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo Angeli corpora non assumunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit (16 de Civ., cap. 29), quod Angeli in assumptis corporibus Abrahae apparuerunt.

Concl. Cum angeli corpora non sint, nec ea naturaliter unita habeant, et interdum in corporibus visi sint; nonnunquam corpora assumere illos non dedecet.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt Angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quae in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus Angelorum, contigisse in visione prophetiae, hoc est; secundum imaginationem.

Sed hoc repugnat intentioni Scripturae. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis. Unde videtur non indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum Angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut Angeli apparentes Abrahae visi sunt ab eo et tota familia ejus, et Loth, et a civibus Sodomorum; similiter Angelus qui apparuit Tobiae, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem; unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus.

Cum igitur Angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet, art. praec., et art. 1, qu. 50, relinquitur quod interdum corpora assumant.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli non indigent corpore assumpto propter se ipsos, sed propter nos, ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quod Angeli corpora assumpserunt in veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatae fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.

Ad secundum dicendum, quod corpus assumptum unitur Angelo non quidem ut formae, neque solum ut motori, sed sicut motori repraesentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim a sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus.

Ad tertium dicendum, quod licet aer in sua raritate manens non retineat figuram, neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus; et sic Angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

(1) Cod. Alcan., *in aliis substantiis.*

ARTICULUS III.

Utrum Angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant. — (2, *dist.* 8, *art.* 4; *et Pot. quaest.* 6, *art.* 8; *et quol.* 3, *art.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitae habens, non haberet hujusmodi. Ergo Angeli in assumpto corpore opera vitae exercent.

2. Praeterea, in operibus Angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per Angelum formarentur oculi et nares, et alia sensuum instrumenta, nisi per ea Angelus sentiret. Ergo Angelus sentit per corpus assumptum; quod est propriissimum opus vitae.

3. Praeterea, moveri motu progressivo est unum de operibus vitae, ut patet in 2 de Anima (text. 13). Manifeste autem Angeli apparent in assumptis corporibus moveri; dicitur enim Genes. 18, 16, quod *Abraham simul gradiebatur, deducens Angelos*, qui ei apparuerant; et Angelus Tobiae quaerenti, Tob. 5, 7: *Nosti viam quae deducit in civitatem Medorum*? Respondit: *Novi, et omnia itinera ejus frequenter ambulavi.* Ergo Angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitae.

4. Praeterea, locutio est opus viventis, fit enim per vocem, quae est sonus ab ore animalis prolatus, ut dicitur in 2 de Anima (text. 90). Manifestum est autem ex multis locis Scripturae, Angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitae.

5. Praeterea, comedere est proprium opus animalis; unde Dominus post resurrectionem in argumentum resumptae vitae cum discipulis manducavit, ut habetur Lucae ult. Sed Angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur Gen. 18. Ergo Angeli in assumptis corporibus exercent opera vitae.

6. Praeterea, generare hominem est actus vitae. Sed hoc competit Angelis in assumptis corporibus; dicitur enim Gen. 6, 4: *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi.* Ergo Angeli exercent opera vitae in corporibus assumptis.

Sed contra, corpora assumpta ab Angelis non vivunt, ut supra dictum est, art. praec., ad 2 praecip. Ergo nec opera vitae per eos exerceri possunt.

Concl. Angeli in corporibus assumptis opera quaedam vitae exercere valent, quoad id in quo communicant cum corporibus non vitalibus, non autem quoad illud quod proprium viventium est.

Respondeo dicendum, quod quaedam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio, quae est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitae fieri ab Angelis per corpora assumpta, non autem quantum ad id quod est proprium viventium; quia, secundum Philosophum (in lib. de Som. et Vig., cap. 1, ant. med.), *cujus est potentia, ejus est actio.* Unde nihil potest habere opus vitae quod non habeat vitam, quae est potentiale principium talis actionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad astruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed quod per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quamdam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum Angelorum quod per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis spirituales proprietates Angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent, quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in Angelos.

Ad secundum dicendum, quod sentire est totaliter opus vitae. Unde nullo modo est dicendum quod Angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata; non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per hujusmodi organa virtutes spirituales Angelorum designentur: sicut per oculum designatur virtus cognitiva Angeli, et per alia membra aliae ejus virtutes, ut Dionysius docet (ult. cap. cael. Hier. a med.).

Ad tertium dicendum, quod motus qui est a motore conjuncto, est proprium opus vitae. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia Angeli non sunt eorum formae. Moventur tamen Angeli per accidens, motis hujusmodi corporibus, cum sunt in eis sicut motores in mobilibus; et ita sunt hic, quod non alibi; quod de Deo dici non potest. Unde, licet Deus non moveatur motis his in quibus est, quia ubique est, Angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum, non autem ad motum corporum caelestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus; quia corpora caelestia non recedunt de loco secundum totum, nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiae orbis, quae nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundum determinatum situm; quia *semper est in oriente virtus movens* (ut dicitur in 8 Phys. text. 84).

Ad quartum dicendum, quod Angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam comedere, proprie loquendo, Angelis convenit quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in praejacentem materiam, tamen Christus habebat corpus talis naturae in quod posset cibus converti; unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab Angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturae in quod posset alimentum converti; unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit Tobiae 12, 19: *Cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere; sed ego potu invisibili et cibo utor.* Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis, ut Augustinus dicit (16 de Civ. Dei, cap. 29, a med.).

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (15 de Civ. Dei, cap. 23, parum a princ.), *multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, impro-*

bus saepe exstitisse mulieribus, et earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentia videtur. Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant: filias autem hominum nominat Scriptura eas quae natae erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt; neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post. Si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum aut a corporibus assumptis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, ut pote quod idem daemon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem (ut Augustinus dicit, 3 de Trin., cap. 8 et 9), ut sic ille qui nascitur, non sit filius daemonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.

QUAESTIO LII.

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD LOCA.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de loco Angeli; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum Angelus sit in loco; 2.° utrum possit esse in pluribus locis simul; 3.° utrum plures Angeli possint esse in eodem loco.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus sit in loco. — (1, *dist.* 37, *qu.* 3, *art.* 1 *et* 2, *et* 2, *dist.* 6, *quaest.* 3, *art.* 3; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 19; *et quol.* 11, *quaest.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius (in lib. de Hebd., circa princ.): *Communis animi conceptio apud sapientes est incorporalia in loco non esse*; et Aristoteles, in 4 Phys., dicit (text. 48 et 57), quod *non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus.* Sed Angelus non est corpus, ut supra ostensum est, quaest. 50, art. 1. Ergo Angelus non est in loco.

2. Praeterea, locus est quantitas positionem habens. Omne ergo (1) quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire Angelo, cum substantia sua sit immunis a quantitate cujus propria differentia est positionem habere. Ergo Angelus non est in loco.

3. Praeterea, esse in loco est mensurari loco et contineri a loco, ut patet per Philosophum (in 4 Physic., text. 14 et 119). Sed Angelus non potest mensurari neque contineri a loco: quia continens est formalius contento, sicut aer aqua, ut dicitur in 4 Phys. (text. 35 et 49). Ergo Angelus non est in loco.

Sed contra est quod in Collecta dicitur: *Angeli tui sancti habitent in ea, qui nos in pace custodiant.*

Concl. Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtualem, nec commensuratur, nec continetur a loco.

Respondeo dicendum, quod Angelo convenit esse in loco; aequivoce tamen dicitur Angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis; quae quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse in loco corporeo.

Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod Angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco; nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam, et non continetur ab ea; anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta; et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum sed ut continens aliquo modo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus possit esse in pluribus locis simul. — (1, *dist.* 37, *quaest.* 3, *art.* 2, *et quaest.* 4, *art.* 1, *corp., et* 4, *dist.* 44, *quaest.* 2, *et art.* 2, *quest.* 2, *ad* 3; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 29, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit (lib. 6 de Trinit., cap. 6, circa med.). Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Praeterea, Angelus est in corpore assumpto; et cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet ejus parte. Sed secundum partes ejus considerantur diversa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

3. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 2 orthod. Fid., cap. 3, et lib. 1, cap. 17), quod *ubi Angelus operatur ibi est.* Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de Angelo subvertente Sodomam. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

Sed contra est quod Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 3, circa med.), dicit, quod *Angeli dum sunt in caelo, non sunt in terra.*

Concl. Cum virtus Angeli finita sit et particularis, Dei vero infinita, non ubique Angelus est sicut Deus, sed in uno particulari loco definitive.

Respondeo dicendum, quod Angelus est virtutis et essentiae finitae. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium; et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique: virtus autem Angeli quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum.

Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli ad modum indivisibilitatis puncti; et ideo crediderunt quod Angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste

(1) Ita cod.! Alcan et Camer. cum Nicolai Edit. Rom. et Patav. *Omne quod*...

decepti sunt, nam punctum est indivisibile habens situm; sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm, sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur correspondet ei ut unus locus.

Nec tamen oportet, si aliquis Angelus movet caelum, quod sit ubique. Primo quidem, quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primo ab ipso movetur. Una autem pars caeli est in qua primo est motus, scilicet pars orientis. Unde etiam Philosophus (in 8 Physic., text. 84), virtutem motoris caelorum attribuit parti orientis. Secundo, quia non ponitur a Philosophis quod una substantia separata movet omnes orbes immediate. Unde non oportet quod sit ubique.

Sic igitur patet quod diversimode esse in loco convenit corpori et Angelo et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco: Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive; quia ita est in uno loco quod non in alio; Deus autem neque circumscriptive, neque definitive, quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta: quia totum illud cui immediate applicatur virtus Angeli reputatur ut unus locus ejus, licet non sit continuum (1).

ARTICULUS III.

Utrum plures Angeli possint simul esse in eodem loco. — (1, *dist.* 37, *quaest.* 3, *art.* 1; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 7, *ad* 11, *et art.* 19, *ad* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod plures Angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed Angeli non replent locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum (in 4 Physic., text. 52 et 58). Ergo plures Angeli possunt esse in uno loco.

2. Praeterea, plus differt Angelus et corpus, quam duo Angeli. Sed Angelus et corpus sunt simul in eodem loco; quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore; ut probatur in 4 Phys. (loco nunc cit.). Ergo multo magis duo Angeli possunt esse in eodem loco.

3. Praeterea, anima est in qualibet parte corporis, secundum Augustinum (lib. 6 de Trin., cap. 6, non procul a fine). Sed daemones, licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus, et sic anima et daemon sunt in eodem loco. Ergo eadem ratione quaecumque aliae spirituales substantiae.

Sed contra, duae animae non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo Angeli in eodem loco.

Concl. Cum angeli sint in loco secundum suam virtutem contingentem locum per modum continentis perfecti, impossibile est plures angelos esse in eodem loco, sed unus angelus in uno tantum loco est.

Respondeo dicendum, quod duo Angeli non sunt simul in eodem loco.

Et ratio hujus est quia impossibile est quod duae causae completae sint immediate unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum; quia una est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem; quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt loco (1) unius motoris, inquantum omnes virtutes aggregantur ad unum motum faciendum. Unde, cum Angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus ejus immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est, art. 1, hujus quaest., non potest esse nisi unus Angelus in uno loco.

Ad primum ergo dicendum, quod plures Angelos esse in uno loco non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod Angelus et corpus non eodem modo sunt in loco. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod nec etiam daemon et anima comparantur ad corpus secundum eamdem habitudinem causae, cum anima sit forma, non autem daemon. Unde ratio non sequitur.

QUAESTIO LIII.

DE MOTU LOCALI ANGELORUM.

(*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de motu locali Angelorum; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum Angelus possit moveri localiter; 2.° utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium; 3.° utrum motus Angeli sit in tempore, vel in instanti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus possit moveri localiter. — (1, *dist.* 37, *quaest.* 4, *art.* 1; *et opusc.* 15, *cap.* 18; *et Matth.* 28).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus (in 6 Physic., text. 32, et a text. 86 usque ad 91), *nullum impartibile movetur*; quia dum aliquid est in termino *a quo*, non movetur, nec etiam dum est in termino *ad quem*, sed tunc mutatum est. Unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*. Sed Angelus est impartibilis. Ergo Angelus non potest moveri localiter.

2. Praeterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in 3 Physic. (text. 14). Sed Angelus beatus non est imperfectus. Ergo Angelus beatus non movetur localiter.

3. Praeterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum Angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti Angeli localiter non moventur.

Sed contra, ejusdem rationis est Angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri, cum sit articulus fidei quod Christus secundum animam descendit ad inferos. Ergo Angelus beatus movetur localiter.

Concl. Sicut angelus non est in loco ut contentum a loco quemadmodum corpora, sed ut continens; ita nec in loco movetur motu continuo, nisi per accidens.

(1) Ita Nicolai. Edit. Rom. et Patav.: *Licet sit continuum.*

(1) Edit. Rom. et Patav., *in loco.*

Respondeo dicendum, quod Angelus beatus potest moveri localiter; sed, sicut esse in loco aequivoce convenit corpori et Angelo, ita etiam et moveri secundum locum.

Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco; unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum commensuretur loco, et sit secundum exigentiam ejus. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu locali corporis (ut dicitur in 4 Phys., test. 99). Sed Angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus Angeli in loco non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam ejus, ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest esse motus ejus continuus, et non continuus. Quia enim Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est, quaest. praec., art. 1, necesse est quod motus Angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive et non simul; quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 2. Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus continuitas quaedam inveniri; quia, ut dictum est (loco nunc cit.), nihil prohibet Angelo assignari locum divisibilem per contactum suae virtutis, sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suae magnitudinis. Unde, sicut corpus successive et non simul dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita etiam Angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat, et sic motus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus ejus non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis: quod non potest dici de Angelo. Secundo, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid movetur dum est in termino *a quo*, et dum est in termino *ad quem*; quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eamdem rem motus diceretur; unde in quolibet illorum *ubi* esset res illa, posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit; quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto: et ideo oportet quod illud quod movetur, totaliter non sit in altero terminorum, dum movetur, sed partim in uno et partim in altero. Secundum ergo quod motus Angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito: sed secundum quod motus Angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod Angelus, dum movetur, partim est in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*; ut tamen partialitas non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum; quia in principio sui motus continui Angelus est in toto loco divisibili, a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partem duorum locorum, competit Angelo, ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suae virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum quod sit divisibile secundum magnitudinem: de Angelo autem, quod virtus ejus possit applicari alicui divisibili.

Ad secundum dicendum, quod motus existentis in potentia est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu: quia virtus rei est secundum quod actu est.

Ad tertium dicendum, quod motus existentis in potentia est propter indigentiam suam; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo Angelus propter indigentiam nostram localiter movetur, secundum illud Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis.*

ARTICULUS II.

Utrum Angelus transeat per medium. — (1, *dist.* 37, *quaest.* 4, *art.* 2; *et quol.* 1, *quaest.* 3, *art.* 2; *et Ver. quaest.* 4, *art.* 13, *ad* 14.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi aequalem quam majorem. Locus autem aequalis Angelo, qui est indivisibilis, est locus punctualis. Si ergo Angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu; quod est impossibile.

2. Praeterea, Angelus est simplicioris substantiae quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium; possum enim cogitare Galliam et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quae est in medio. Ergo multo magis Angelus potest de uno extremo transire ad aliud non per medium.

3. Sed contra, si Angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino *ad quem*, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse praecedit mutari. Ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum erat in termino *a quo*. Movebatur ergo dum erat in medio, et ita oportet quod pertranseat medium.

Concl. Angelus, cum movetur motu continuo, necessario transit per media; motu vero non continuo potest non per omnia media pertransire.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., motus localis Angeli potest esse continuus, et non continuus.

Si ergo sit continuus, non potest Angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium; quia, ut dicitur in 6 Physic. (innuitur text. 77, sed expresse habetur 5 Physic. text. 22, et 11 Metaph., cap. ult.), *medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum.* Ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in 4 Physic. (text. 99).

Si autem motus Angeli non sit continuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet; inter quaelibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media, sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus manifestum est: quia inter

quaelibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in 6 Physic. (a princ. lib., per decem text.) probatur. De locis autem divisibilibus necesse est hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo *nunc*, in quibus corpus quod movetur non sit in alio et alio loco; quia si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc*, sequeretur quod ibi quiesceret; cum nihil aliud sit quiescere, quam in loco eodem esse nunc et prius. Cum igitur inter primum *nunc* et ultimum temporis mensurantis motum sint infinita *nunc*, oportet quod inter primum locum a quo incipit moveri et ultimum locum ad quem terminatur motus sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit duorum palmorum; manifestum est quod locus primus a quo incipit motus, est unius palmi, et locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quod quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media; quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi est principium unius loci; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus ejusdem. Unde cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quod inter quaelibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motus; quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quaedam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratae in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita; quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus Angeli non est continuus, non pertransit omnia media.

Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium, potest convenire Angelo, sed non corpori; quia corpus mensuratur, et continetur sub loco, unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu; sed substantia Angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco prout vult, vel per medium, vel sine medio.

Ad primum ergo dicendum, quod locus Angeli non accipitur ei aequalis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis; et sic locus Angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis; sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita, ut dictum est, in corp. art., sed consumuntur per continuitatem motus, ut patet ex praedictis, ibidem.

Ad secundum dicendum, quod dum Angelus movetur localiter applicatur ejus essentia diversis locis; animae autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatae sunt in ipsa; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus; unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse; et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri; unde successio diversorum locorum etiam sine medio constituit talem motum.

ARTICULUS III.

Utrum motus Angeli sit in instanti. — (1, *dist.* 33, *qu.* 4, *art.* 3, *et* 4, *dist.* 44, *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 3; *et quol.* 9, *quaest.* 4, *art.* 4, *et quol.* 11, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod motus Angeli sit in instanti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus Angeli moventis se ipsum improportionabiliter excedit virtutem moventis aliquod corpus; proportio autem velocitatum est secundum minoritatem temporis; omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, Angelus movetur in instanti.

2. Praeterea, motus Angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio; tum quia non illuminatur aliquid successive, sicut calefit successive; tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus Angeli est in instanti.

3. Praeterea, si Angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino *ad quem*; in toto autem tempore praecedenti aut est in loco immediate praecedenti qui accipitur ut terminus *a quo*, aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quod sit partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore praecedenti est in termino *a quo*; ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc et prius, ut dictum est, art. pr., et sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

Sed contra, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus Angeli, cum in eo sit prius et posterius.

Concl. Cum angelus proprie moveatur motu continuo vel non continuo; non in instanti, sed in tempore ipsum moveri necesse est.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt motum localem Angeli esse in instanti. Dicebant enim quod, cum Angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore praecedenti Angelus est in termino *a quo*, in ultimo autem instanti illus temporis est in termino *ad quem*. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminus, sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem *nunc* temporis est tempus medium. Unde dicunt quod non est dare ultimum *nunc* in quo fuit in termino *a quo*; sicut in illuminatione et in generatione substantiali ignis non est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formae ignis; sed est dare ultimum tempus, ita quod in termino illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia; et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei.

Sed hoc non habet locum in proposito; quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod

quiescens non aliter se habeat nunc et prius, et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem *ubi*, in primo et in medio et in ultimo. Sed de ratione motus est quod id quod movetur, aliter se habeat nunc et prius. Et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum mobile se habet in alia et alia dispositione. Unde oportet quod in ultimo *nunc* habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore praecedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino; sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore est non esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes hujusmodi mutationes instantaneae sunt termini motus continui, sicut generatio est terminus alterationis materiae, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis Angeli non est terminus alicujus alterius motus continui, sed est per seipsum a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco.

Sed oportet assignare *nunc* in quo ultimo fuit in loco praecedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus Angeli fit in tempore.

In continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus. Utroque enim modo contingit esse motum Angeli, ut dictum est, art. 1, huj. qu. Continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur in 4 Physic. (text. 99).

Sed istud tempus, sive sit tempus continuum, sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum caeli, et quo mensurantur omnia corporalia, quae habent mutabilitatem ex motu caeli; motus enim Angeli non dependet ex motu caeli.

Ad primum ergo dicendum, quod si tempus motus Angeli non sit continuum, sed successio quaedam ipsorum *nunc*, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cum non sit ejusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile non propter proportionem moventis et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum, in quibus est motus. Et propterea velocitas motus Angeli non est secundum quantitatem suae virtutis, sed secundum determinationem suae voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod illuminatio est terminus motus, et est alteratio, non motus localis, ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum quam ad remotum. Motus autem Angelis est localis et non est terminus motus. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus Angeli potest esse non continuum; et sic Angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motus Angeli sit continuum, Angelus in toto tempore praecedenti ultimum *nunc* variatur per infinita loca, ut prius expositum est, art. praec. Est tamen partim in uno locorum continuorum, et partim in alio; non quod substantia illius sit partibilis, sed quia virtus ejus applicatur ad partem primi loci, et ad partem secundi, ut etiam supra dictum est, art. 1, huj. qu.

QUAESTIO LIV.

DE COGNITIONE ANGELORUM.

(*In quinque articulos divisa.*)

Consideratis his quae ad substantiam Angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Haec autem consideratio erit quadripartita. Nam primo considerandum est de his quae pertinent ad virtutem cognoscitivam Angeli. Secundo de his quae pertinent ad medium cognoscendi ipsius. Tertio de his quae ab eo cognoscuntur. Quarto de modo cognitionis angelicae.

Circa primum quaeruntur quinque: 1.° utrum intelligere Angeli sit ejus substantia; 2.° utrum ejus esse sit ejus intelligere; 3.° utrum ejus substantia sit ejus virtus intellectiva; 4.° utrum in Angelis sit intellectus agens et possibilis; 5. utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quam intellectus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intelligere Angeli sit ejus substantia. — (1, *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et* 7; *et* 2 *cont.*, *cap.* 52; *et quol.* 2, *art.* 3 *et* 4; *et opusc.* 30, *lect.* 7 *et* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intelligere Angeli sit ejus substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animae. Sed substantia intellectus agentis est sua actio, ut patet 3 de Anima, per Aristotelem, et ejus Commentatorem (text. 19). Ergo multo fortius substantia Angeli est ejus actio, quae est intelligere.

2. Praeterea, Philosophus dicit (in 12 Metaph. text. 39), quod *actio intellectus est vita*. Sed cum vivere sit esse viventibus, ut dicitur in 2 de Anima, (text. 37), videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis Angeli.

3. Praeterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis; quia extremum magis distat ab extremo, quam medium. Sed in Angelo idem est intellectus et intellectum, ad minus inquantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia Angeli intelligentis.

Sed contra, plus differt actio rei a substantia ejus quam ipsum esse ejus. Sed nullius creati esse est ejus substantia; hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet, quaest. 3, art. 4, et qu. 44, art. 1. Ergo neque Angeli neque alterius creaturae actio est ejus substantia.

Concl. Cum solus Deus actus purus existens, sit suum intelligere, nulla cujusvis creaturae actio est idem quod substantia ejus, nec etiam ipsum intelligere angelorum idem est quod substantia ipsorum.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod actio Angeli vel cujuscumque alterius creaturae, sit ejus substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.

Praeterea, si intelligere Angeli esset ejus sub-

stantia, oporteret quod intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius Angeli.

Si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam; quia, cum sit in actu ejus substantia, statim, quantum est in se, concomitatur ipsa actio; quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu.

Ad secundum dicendum, quod vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse, sed sicut cursus ad currere, quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quod vita sit essentia; quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur, secundum quod Augustinus dicit (in lib. 10 de Trin., cap. 11, ante med., et lib. 9, cap. 4), quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita.* Sed sic non accipitur a Philosopho, cum dicit quod actus intellectus est vita.

Ad tertium dicendum, quod actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem; sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente; ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque.

ARTICULUS II.

Utrum intelligere Angeli sit ejus esse.
(3, cont., cap. 11; et Pot. qu. 10, art. 1 ad 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intelligere Angeli sit ejus esse. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur (in 2 de Anima, text. 37). Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem dicitur (text. 13). Ergo intelligere Angeli est ejus esse.

2. Praeterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam Angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus se ipsum. Ergo ejus intelligere est idem cum ejus esse.

Sed contra, intelligere Angeli est motus ejus, ut patet per Dionysium (4 cap. de div. Nom., part. 1, ante med.). Sed esse non est motus. Ergo esse Angeli non est intelligere ejus.

Concl. Cum solius Dei esse sit infinitum, actio vero cujusvis creatae substantiae infinita aliquo pacto sit, angeli actionem ab ipso suo esse diversam affirmare necesse est, sicut cujuslibet creaturae operatio distinguitur ab esse.

Respondeo dicendum, quod actio Angeli non est ejus esse, neque actio alicujus creaturae.

Duplex enim est actionis genus, ut dicitur 9 Metaph. (text. 16): una scilicet quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere, et secare; alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed magis manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle; per hujusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur.

De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis; nam esse agentis significatur intra ipsum; actio autem talis est effluxus in passum ab agente.

Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cujus objectum est verum et velle, cujus objectum est bonum; quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab objecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cujuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem. Esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom. part. 1, parum ante med.). Unde solum esse divinum, est divinum intelligere et divinum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere quandoque sumitur pro ipso esse vivens, quandoque vero pro operatione vitae, id est, per quam demonstratur aliquid esse viventis. Et hoc modo Philosophus dicit quod intelligere est vivere quoddam; ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitae.

Ad secundum dicendum, quod ipsa essentia Angeli est ratio totius ejus esse, non autem est ratio totius ejus intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam; et ideo secundum propriam rationem, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse Angeli; sed ad ejus intelligere comparatur secundum rationem universalioris objecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quod licet sit eadem forma, non tamen secundum eamdem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in Angelo sit idem esse et intelligere.

ARTICULUS III.

Utrum potentia intellectiva Angeli sit ejus essentia. — (*Inf. qu.* 77, *art.* 1, *corp., et quaest.* 79, *art.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus vel potentia intellectiva in Angelo non sit aliud quam ejus essentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum (cap. 2, 6, 12, caelest. Hiererch., et cap. 7 et 9, de div. Nom.), nominat ipsos Angelos intellectus et mentes. Ergo Angelus est sua potentia intellectiva.

2. Praeterea, si potentia intellectiva in Angelo est aliquid praeter ejus essentiam, oportet quod sit accidens; hoc enim dicimus esse accidens alicujus, quod est praeter ejus essentiam. Sed forma simplex subjectum esse non potest, ut Boetius dicit (in lib. de Trin., ante med.). Ergo Angelus non est forma simplex; quod est contra praemissa, quaest. 50, art. 1 et 2.

3. Praeterea, Augustinus dicit (12 Confess. cap. 7, in fine), quod *Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil.* Ex quo videtur quod Angelus sit simplicior quam materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima

est sua potentia. Ergo multo magis Angelus est sua potentia intellectiva.

Sed contra est quod Dionysius dicit (2 cap. angelicae Hier., post princ.), quod *Angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operationem.* Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

Concl. Cum esse cujuslibet creaturae distinctum sit ab ipsa sua operatione, omnis quoque creatae substantiae potentiam ab essentia distinctam esse necesse est.

Respondeo dicendum, quod nec in Angelo, neque in aliqua creatura virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet.

Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet (art. 1 et 2 praec., et quaest. 3, art. 4). Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod ejus esse. Unde essentia Angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus dicitur intellectus et mens, quia tota ejus cognitio est intellectualis. Cognitio autem animae partim est intellectualis et partim sensitiva.

Ad secundum dicendum, quod forma simplex quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum; quia subjectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum; et hujusmodi est solus Deus; et de tali forma loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis, et praecipue ejus quod consequitur speciem. Hujusmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens vero quod est individui, non consequens totám speciem, consequitur materiam, quae est individuationis principium; et talis forma simplex est Angelus.

Ad tertium dicendum, quod potentia materiae est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum in Angelo sit intellectus agens, et possibilis. (1 *cont., cap.* 95, *ratione* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim Philosophus (in 3 de Anima, text. 17), quod sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima. Sed Angelus est natura quaedam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

2. Praeterea, recipere est proprium intellectus possibilis; illuminare autem est proprium intellectus agentis, ut patet in 3 de Anima (text. 2, 3 et 18). Sed Angelus recipit illuminationem a superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

Sed contra est quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata, quae quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen (ut patet ex 3 de Anima, eod. tex. 18). Sed hoc non est in Angelo. Ergo in Angelo non est intellectus agens et possibilis.

Concl. Cum non sint angeli in potentia quandoque ad sua intelligibilia, sed in actu, quae ex se sunt ab ipsis primo intelligibilia; nullum in illis intellectum agentem vel possibilem ponere oportet, nisi aequivoce.

Respondeo dicendum, quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu. Unde oportet esse quamdam virtutem quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere; sed educitur in actum eorum, cum fit sciens, et ulterius, cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas non intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret illas naturas intelligibiles actu; et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis.

Utraque autem necessitas deest in Angelis; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quae naturaliter intelligunt: neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit (qu. seq. art. 1); et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intelligit illa duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In Angelis autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens et possibile.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, inquantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu. Unde quod Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis; neque ad rationem intellectus possibilis pertinet quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit haec vocare intellectum agentem et possibilem, aequivoce dicet; nec de nominibus est curandum.

ARTICULUS V.

Utrum in Angelis sit sola intellectiva cognitio. — (*Inf., quaest.* 79, *art.* 1, *ad* 3; *et Mal. quaest.* 14, *art.* 1, *ad* 14.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus (8 de Civit. Dei, cap. 6, a princ.), quod *in Angelis est vita, quae intelligit et sentit.* Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Praeterea, Isidorus dicit (lib. 1 de summo Bono, cap. 12, a med.), quod Angeli multa noverunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 1. Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de div.

Nomin., part. 4, parum a med. lect. 19), quod in daemonibus est phantasia proterva. Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in daemonibus est vis imaginativa. Et eadem ratione in angelis, quia sunt ejusdem naturae.

Sed contra est quod Gregorius dicit in homilia de Ascensione (quae est 29, in Evang., non longe a princ.), quod *homo sentit cum pecoribus (vel cum animalibus), et intelligit cum Angelis.*

Concl. Cum angeli sint immateriales a corpore penitus abstracti, ac non habeant corpora naturaliter sibi unita; in eis solum intellectus et voluntas ex potentiis cognoscitivis dicitur, ac ex hoc vocantur intellectus et mentes.

Respondeo dicendum, quod in anima nostra sunt quaedam vires quarum operationes per organa corporea exercentur; et hujusmodi vires sunt actus quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo et auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra dictis patet, qu. 51, art. 1. Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit, 12 Metaphys. quod *substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem.* Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus et mentes, ut supra dictum est art. 3, hujus quaest., ad 1.

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod auctoritates illae loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt Angelos et daemones habere corpora naturaliter sibi unita; qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licet rem asserere non intendat. Unde dicit (21 de Civit. Dei, cap. 10, post princ.), quod *super hac inquisitione non est multum laborandum.* Alio modo potest dici quad auctoritates illae et consimiles sunt intelligendae per quamdam similitudinem; quia, cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur, unde etiam sententia nominatur. Experientia vero Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivae. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus; Angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit, quaest. 57, art. 2, sed non per sensum. Sed tamen memoria in angelis potest poni secundum quod ab Augustino (lib. 10 de Trin., cap. 11), ponitur in mente; licet non possit eis competere, secundum quod ponitur pars animae sensitivae. Similiter dicendum quod phantasia proterva attribuitur daemonibus ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis proprio fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

QUAESTIO LV.

DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICAE.

(In tres articulos divisa.)

Consequenter quaeritur de medio cognitionis angelicae; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species; 2.° si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas; 3.° utrum Angeli superiores cognoscant per species magis universales quam inferiores.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam. — *(2, dist. 12, art. 3, ad 5, et 3, dist. 14, art. 1, qu. 2, corp., et ad 1.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius (7 cap. de div. Nom., a med. lect. 3), quod *Angeli sciunt ea quae sunt in terra, secundum propriam naturam mentis*; sed natura Angeli est ejus essentia. Ergo Angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Praeterea, secundum Philosophum (in 12 Metaph. text. 51, et in 3 de Anima, text. 15): *In his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur.* Id autem quod intelligitur est idem intelligenti, ratione ejus quo intelligitur. Ergo in his quae sunt sine materia, sicut sunt angeli, id quo intelligitur, est ipsa substantia intelligentis.

3. Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed Angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo: quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter; superiora vero sunt in inferioribus participative; et ideo dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom., part. 1, parum ante med. lect. 5), quod *Deus tota in totis congregat*, id est, *omnia in omnibus.* Ergo Angelus omnia in sua substantia cognoscit.

Sed contra est quod Dionysius dicit (in eodem cap. non remote a princ. lect. 4), quod *Angeli illuminantur rationibus rerum.* Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

Concl. Angelus non cognoscit omnia per essentiam suam sicut Deus sed per similitudines superadditas.

Respondeo dicendum, quod illud quo intellectus intelligit comparatur ad intellectum intelligentem ut forma ejus, quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma ad quae potentia se extendit; et inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiae, quia potentia materiae ad plura se extendit quam sit continentia formae hujus vel illius. Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia; quia objectum intellectus est ens, vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non compredendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum

ejus ad quibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Angelum secundum suam naturam res cognoscere, ly *secundum* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti, sed virtutem cognoscitivam, quae convenit Angelo secundum suam naturam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in 2 de Anima (text. 53), non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem quod dicitur: In his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur; ac si diceretur quod intellectus in actu, est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale.

Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt infra Angelum, et ea quae sunt supra ipsum, sunt quodam modo in substantia ejus, non quidem perfecte neque secundum propriam rationem, cum Angeli essentia, finita existens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solam communem.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli intelligant per species a rebus acceptas. — (*Inf.*, *quaest.* 89, *art.* 1, *et* 2 *et* 3, *et* 2, *dist.* 3, *qu.* 2, *art.* 1; *et Ver.*, *quaest.* 8, *art.* 9; *et* 1, *cont.*, *et c.* 92, *fin.*, *c.* 94; *et opusc.* 2, *cap.* 126.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli intelligant per species a rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicujus in altero existens aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei; aut est ibi per modum imaginis, ita quod sit causata a re. Oportet enim quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectae, vel causata a re. Sed scientia Angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptae.

2. Praeterea, lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus; et ita nihil prohibet dicere quod Angelus intelligat per species a rebus acceptas.

3. Praeterea, species quae sunt in intellectu, indifferenter se habent ad praesens et distans, nisi quatenus a rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo Angelus non intelligit per species a rebus acceptas, ejus cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia; et ita frustra secundum locum moveretur.

Sed contra est quod Dionysius dicit (7 c. de div. Nom., lect. 2), quod *Angeli non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus aut a sensibilibus.*

Concl. Angeli, cum a corporibus sint abstracti, non intelligunt per species a rebus acceptas, sed per species sibi naturaliter congenitas.

Respondeo dicendum, quod species per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiae non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest, in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt.

Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori in quantum sunt corporum formae; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, id est Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura.

Unde Augustinus dicit, 2 super Gen. ad litteram (cap. 8, circ. princ.), quod cetera quae infra Angelos sunt, ita causantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo.

Ad primum ergo dicendum, quod in mente Angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptae, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit in eodem lib. (loc. prox. cit.), quod, sicut ratio qua creatura conditur, prius est in Verbo Dei, quam ipsa creatura quae conditur, sic et ejusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturae.

Ad secundum dicendum, quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formae quae est in materia et esse formae quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde, quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum; quod est impossibile, cum careat imaginatione, ut dictum est, quaest. praec., art. 3. Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret, quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

Ad tertium dicendum, quod cognitio Angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum: non tamen propter hoc motus ejus localis est frustra; non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

ARTICULUS III.

Utrum superiores Angeli intelligant per species magis universales quam inferiores. — (2, *dist.* 3, *quaest.* 2, *art.* 2; *et* 3 *cont.*, *cap.* 99; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 10; *et opusc.* 2, *cap.* 78, *et* 81, *et* 126; *et Caus. lect.* 4 *et* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod superiores Angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores. Universale enim esse videtur quod a particularibus abstrahitur. Sed Angeli non intelligunt per species a rebus abstractas. Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus universales.

2. Praeterea, quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali; qnia cognoscere aliquid in universali est quodammodo medium inter potentiam et actum. Si ergo Angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod Angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores; quod est inconveniens.

3. Praeterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si Angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa quae inferior Angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod Angelus superior utitur una forma universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque; quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicit Dionysius (12 cap. angelicae Hierar., post princ.), quod superiores Angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores; et in lib. de Causis dicitur (prop. 10), quod Angeli superiores habent formas magis universales.

Concl. Angeli quanto superiores sunt, tanto per species universaliores intelligunt.

Respondeo dicendum, quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit; et ideo oportet quod ejus formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum.

Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur: et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod accidit universali ut a singularibus abstrahatur, in quantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodam modo ante res praeexistens, vel secundum ordinem causae, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei, vel saltem ordine naturae, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei; et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius: imperfecte enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi; et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali; perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.

Ad tertium dicendum, quod idem non potest esse plurium propria ratio adaequata; sed, si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum; sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiae, quae est in leone, ad actus magnanimitatis, et ejus quae est in vulpe ad actus cautelae et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur propter sui excellentiam ut propria ratio singulorum quae sunt in ea; unde singula ei similantur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quae est in mente Angeli, quod per eam, propter ejus excellentiam, multa cognosci possunt propria cognitione.

QUAESTIO LVI.

DE COGNITIONE ANGELORUM EX PARTE RERUM IMMATERIALIUM.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoscunt; et primo de cognitione rerum immaterialium; secundo de cognitione rerum materialium.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum angelus cognoscat se ipsum; 2.° utrum unus cognoscat alium; 3.° utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus cognoscat seipsum. — (*Infr.*, *q.* 87, *art.* 1; *et* 2 *cont.*, *cap.* 98, *et* 4, *c.* 11, *col.* 1 *et* 2; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 6; *et Caus. lect.* 13, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius (6 cap. caelest. Hierarch., in princ.), quod *Angeli ignorant proprias virtutes.* Cognita autem substantia cognoscitur virtus. Ergo Angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Praeterea, Angelus est quaedam substantia singularis; alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi; et ita, cum Angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis Angelus cognoscere seipsum.

3. Praeterea, intellectus movetur ab intelligibili quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur in 3 de Anima (text. 12). Sed nihil movetur aut patitur a seipso, ut in rebus corporalibus apparet. Ergo Angelus non potest intelligere seipsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus (2 super Genes. ad litteram cap. 8, in princ.), quod *Angelus in ipsa sua confirmatione, hoc est, in illustratione veritatis, cognoscit seipsum.*

Concl. Cum angelus sit intelligibile subsistens, seipsum per substantiam suam intelligit.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, quaest. 54, art. 2, objectum aliter se habet in actione quae manet in agente, et in actione quae transit in aliquid exterius. Nam in actione quae transit in aliquid exterius, objectum, sive materia, in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum a calefaciente et aedificatum ab aedificante. Sed in actione quae manet in agente oportet, ad hoc quod procedat actio, quod objectum uniatur agenti; sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc quod sentiat actu.

Et ita se habet objectum unitum potentiae ad hujusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus: sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo.

Sed considerandum est quod hujusmodi species objecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute; et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione praecedenti. Ex quo patet quod moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens.

Nihil autem differt ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit aliquando inhaerens, et quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quam calefacit inhaerens.

Sic igitur etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quod per suam formam quae est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad primum ergo dicendum, quod littera illa est antiquae translationis, quae corrigitur per novam, in qua dicitur: *Praeterea et ipsos*, scilicet Angelos, *cognovisse proprias virtutes*: loco cujus habebatur in alia translatione: *Et adhuc eos ignorare proprias virtutes.* Quamvis etiam littera antiquae translationis salvari possit quantum ad hoc quod Angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem secundum quod procedit ab ordine divinae sapientiae: qui est Angelis incomprehensibilis.

Ad secundum dicendum, quod singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae quae est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad tertium dicendum, quod moveri et pati convenit intellectui secundum quod est in potentia: unde non habet locum in intellectu angelico, maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum. Actio etiam intellectus non est ejusdem rationis cum actione quae in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte.

ARTICULUS II.

Utrum unus Angelus alium cognoscat.
(2, *cont.*, *cap.* 98; *et Verit. quaest.* 8, *art.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus (in 3 de Anima text. 4), quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interius existens prohibet apparere extranea; sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.

2. Praeterea, in lib. de Causis, prop. 8, dicitur quod omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causata ab eo; et quod est sub se, inquantum est causa ejus. Sed unus Angelus non est causa alterius. Ergo unus Angelus non cognoscit alium.

3. Praeterea, unus Angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius Angeli cognoscentis; cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis; essentia autem Angeli cognoscentis non est similis essentiae Angeli cogniti, nisi in genere, ut ex supra dictis patet, qu. 50, art. 4, et qu. 55, art. 1. Unde sequeretur quod unus Angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. Similiter etiam non potest dici quod unus Angelus cognoscat alium per essentiam Angeli cogniti; quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem: quia illa species non differt ab Angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus possit intelligere alium.

4. Praeterea, si unus Angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam; et sic sequeretur quod si Deus nunc de novo crearet aliquem Angelum, non posset cognosci ab his qui nunc sunt: aut per speciem acquisitam a rebus; et sic sequeretur quod Angeli superiores non possent cognoscere inferiores, a quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus alium cognoscat.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Causis, prop. 2, quod *omnis intelligentia scit res quae non corrumpuntur.*

Concl. Quilibet angelus cognoscit alios per inditas omnium rerum rationes in re.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (2 super Genes. ad litt., c. 8, per tot.), ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt: uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo

autem Dei ab aeterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum.

Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium: ita tamen quod unicuique Angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intellectuale simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret; aliarum vero naturarum tam spiritualium quam corporalium rationes sunt ei impressae secundum esse intellectuale tantum, ut videlicet per hujusmodi species impressas tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret.

Ad primum ergo dicendum, quod naturae spirituales Angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est, qu. 50, art. 4, ad 1, 2 et 3, et sic natura unius Angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis Angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant affinitatem cum natura ejus, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis.

Ad secundum dicendum, quod ratio causae et causati non facit ad hoc quod unus Angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa et causatum sunt similia; et ideo si inter Angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad tertium dicendum, quod unus Angelus cognoscit alium per speciem ejus in intellectu suo existentem, quae differt ab alio Angelo, cujus similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species ejus, quae est in intellectu alterius Angeli; sed habet ibi esse intelligibile tantum; sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

Ad quartum dicendum, quod Deus unaquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideo si Deus instituisset facere plures Angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset; sicut si aedificator voluisset facere majorem domum, fecisset majus fundamentum. Unde ejusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem Angelo.

ARTICULUS III.

Utrum Angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint. — (2, dist. 23, quaest. 2, art. 1, corp., et 4, dist. 49, quaest. 2, art. 6 et 7; et 2 contr., cap. 49 et 52; et Rom. 1, lect. 6, fin.; et Ver. qu. 8, art. 3, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dionysius (9 cap. de divin. Nom., inter princ. et med. lect. 1), quod *Deus est super omnes caelestes mentes incomprehensibili virtute collocatus*; et postea subdit quod, *quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus.*

2. Praeterea, Deus in infinitum distat ab intellectu Angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod Angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Praeterea, 1 Cor. 13, 12, dicitur: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*; ex quo videtur quod sit duplex Dei cognitio: una qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem Angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est, quaest. 12, art. 4; visio autem specularis Angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem a rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius (7 cap. de div. Nom., post princ. lect. 4). Ergo Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Sed contra, Angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt, secundum illud Rom. 1, 19: *Quod notum est Dei manifestum est in illis.* Ergo multo magis Angeli.

Concl. Possunt angeli per suas naturales vires Deum aliqualiter cognoscere.

Respondeo dicendum, quod Angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid tripliciter cognoscitur; uno modo per praesentiam suae essentiae in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo; et sic dictum est, art. 1, hujus quaest., quod Angelus intelligit se ipsum. Alio modo per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo per hoc quod similitudo rei cognitae non recipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua in qua resultat, sicut videmus hominem in speculo. Primae igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia, ut supra dictum est, quaest. 12, art. 4. Tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via per similitudinem ejus in creaturis resultantem, secundum illud Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*; unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum media est inter has duas: et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam.

Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei.

Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum, divinam similitudinem repraesentans.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse ejus verba ostendunt, et sic a nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad secundum dicendum, quod propter hoc quod intellectus et essentia Angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possit eum comprehendere nec per suam naturam ejus essentiam videre; non tamen sequitur quod propter hoc nullam habeat ejus cognitionem: quia sicut Deus in infinitum distat ab Angelo, ita cognitio quam Deus habet de se ipso in infinitum distat a cognitione quam Angelus habet de eo.

Ad tertium dicendum, quod cognitio quam natu-

raliter Angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem; et tamen magis se tenet cum una, ut supra dictum est, in corp. art.

QUAESTIO LVII.

DE ANGELORUM COGNITIONE RESPECTU RERUM MATERIALIUM.

(*In quinque articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de his materialibus quae ab Angelis cognoscuntur; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum Angeli cognoscant naturas rerum materialium; 2.° utrum cognoscant singularia; 3.° utrum cognoscant futura; 4.° utrum cognoscant cogitationes cordium; 5.° utrum cognoscant omnia mysteria gratiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli cognoscant res materiales. — (*Infr., qu.* 89, *art.* 3; *et* 2, *cont., cap.* 97; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 8, *et quaest.* 10, *art.* 4, *corp., et quaest.* 20, *art.* 4, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed res materiales non possunt esse perfectiones Angelorum, cum sint infra ipsos. Ergo Angeli non cognoscunt res materiales.

2. Praeterea, visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per sui essentiam, ut dicitur in Glossa, 2 ad Cor. 12 (ex Aug., 12 sup. Gen. ad litt., cap. 28). Sed res materiales non possunt esse in anima hominis vel in mente Angeli per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci; sed solum imaginaria, qua apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quae est de ipsis corporibus. In Angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo Angeli cognoscere materialia non possunt.

3. Praeterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensus et imaginationis; quae non sunt in Angelis. Ergo Angeli materialia non cognoscunt.

Sed contra, quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturae infra intellectum Angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortius intellectus Angeli.

Concl. Angeli, cum superiores rebus materialibus et corporalibus sint, materialia omnia cognoscunt per species intelligibiles existentes in eis, inquantum in illis sunt intelligibiliter.

Respondeo dicendum, quod talis est ordo in rebus quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit (in lib. de div. Nom., cap. 1, declinando ad fin., et cap. 5, paulo ante med.), Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit (4 cap. cael. Hier. ante med.). Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales; et ideo, sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectum est perfectio intelligentis secundum speciem intelligibilem, quam habet in intellectu; et sic species intelligibiles, quae sunt in intellectu Angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.

Ad secundum dicendum, quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum; intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in 3 de Anima dicitur (text. 26), quod objectum intellectus est *quod quid est*, circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis, vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse; et utrorumque est visio intellectualis.

Ad tertium dicendum, quod, si Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas; non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet, sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus cognoscat singularia. — (2, *dist.* 3, *quaest.* 2, *art.* 3; *et* 2 *cont. cap.* 118; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 2, *et qu.* 10, *art.* 5; *et op.* 15, *cap.* 13 *et* 15.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus (in 1 Post., cap. 22), quod *sensus est singularium, ratio vero vel intellectus universalium.* In Angelis autem non est vis cognoscitiva, nisi intellectus, ut ex superioribus patet, quaest. 54, art. 5. Ergo singularia non cognoscunt.

2. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quod possit esse aliqua assimilatio Angeli ad singulare, inquantum est singulare; cum Angelus sit immaterialis, ut supra dictum est, quaest. 50, art. 2, singularitatis vero principium sit materia. Ergo Angelus non potest cognoscere singularia.

3. Praeterea, si Angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret, quod haberet species infinitas; neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare, inquantum est singulare, cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo Angelus non cognoscit singularia.

Sed contra, nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed Angeli custodiunt homines singulares, secundum illud psalm. 90, 11: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Ergo Angeli cognoscunt singularia.

CONCL. Angeli cognoscunt singularia non in causis universalibus, sed ut sunt in seipsis, per species influxas a Deo.

Respondeo dicendum, quod quidam totaliter subtraxerunt Angelis singularium cognitionem.

Sed hoc primo quidem derogat catholicae fidei, quae ponit haec inferiora administrari per Angelos, secundum illud Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus.* Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quae in hoc mundo aguntur, cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccle. 5, 5: *Ne dicas coram Angelo: Non est providentia.* Secundo etiam derogat philosophiae documentis, secundum quae ponuntur Angeli motores caelestium orbium; et quod eos moveant secundum intellectum et voluntatem.

Et ideo alii dixerunt quod Angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus; sicut si astrologus judicet de aliqua eclipsi futura per dispositiones caelestium motuum.

Sed haec positio praedicta inconvenientia non evadit; quia sic cognoscere singulare in causis universalibus non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est, ut est hic et nunc; astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem caelestium motuum, scit eam in universali, et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem, et providentia, et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera; intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habet virtutem magis unitam, et ad plura se extendentem; sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis; et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum Angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet, ut litem quam nos scimus, Deus ignoret, ut patet in 1 de Anima (text. 80), et in 3 Metaph. (text. 15).

Modus autem quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quod sicut a Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia; est enim causa totius substantiae rei, et quantum ad materiam, et quantum ad formam; et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia ejus est causa rei, ut supra ostensum est, quaest. 14, art. 8. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem; ita Angeli per species a Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus id quod abstrahitur fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit Angelis, ut supra dictum est, qu. 55, art. 3; et ideo non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod secundum suam naturam Angeli non assimilantur rebus materialibus, sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente, sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam, et quantum ad materiam; inquantum in ipso praeexistit ut in causa, quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus Angeli, quae sunt quaedam derivatae similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

Ad tertium dicendum, quod Angeli cognoscunt singularia per formas universales, quae tamen sunt similitudines rerum et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eamdem speciem possint multa cognosci, jam supra dictum est, quaest. et art. prox. cit.

ARTICULUS III.

Utrum Angeli cognoscant futura. — *(Inf., qu. 86, art. 4, et 2-2, qu. 95, art. 1; et 1, dist. 38, art. 5, et 2, dist. 7, qu. 2, art. 2; et 1 cont., cap. 67, et 3, cap. 154; et Ver. qu. 8, art. 12; et Mal. qu. 16, art. 7; et opusc. 2, cap. 134.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt futura multa. Ergo multo fortius Angeli.

2. Praeterea, praesens et futurum sunt differentiae temporis. Sed intellectus Angeli est supra tempus; parificatur enim intelligentia aeternitati, id est, aevo, ut dicitur in 1 de Causis (propos. 2, circ. fin.). Ergo quantum ad intellectum Angeli non differunt praeteritum et futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Praeterea, Angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales aequaliter se habent ad praeteritum, praesens et futurum. Ergo videtur quod Angeli indifferenter cognoscant praeterita, praesentia et futura.

4. Praeterea, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed Angeli cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

Sed contra, id quod est proprium signum Divinitatis, non convenit Angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum Divinitatis, secundum illud Isai. 41, 23: *Annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quod dii estis vos.* Ergo Angeli non cognoscunt futura.

CONCL. Futura necessaria in suis causis per certitudinem ab angelis cognoscuntur: futura vero ut in pluribus per conjecturam; futura vero ut in paucioribus penitus incognita sunt; omnia vero futura in seipsis a solo Deo cognoscuntur.

Respondeo dicendum, quod futurum dupliciter potest cognosci: uno modo in causa sua; et sic futura quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras.

Quae vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam; sicut medicus praecognoscit sanitatem infirmi; et iste modus cognoscendi futura adest Angelis, et tanto magis quam nobis, quanto rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt; sicut medici qui acutius vident causas, melius de futuro statu aegritudinis prognosticantur.

Quae vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita.

Alio modo cognoscuntur futura in seipsis; et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quae ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in sua aeternitate, quae cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit; et ideo unius (1) Dei intuitus fertur in omnia quae aguntur per totum tempus, sicut in praesentia; et videt omnia ut in seipsis sunt, sicut supra dictum est, qu. 14, art. 7 et 9, cum de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus et quilibet intellectus creatus deficit ab aeternitate divina; unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum ut est in suo esse.

Ad primum ergo dicendum, quod homines non cognoscunt futura nisi in causis suis, vel Deo revelante; et sic Angeli multo subtilius futura cognoscunt.

Ad secundum dicendum, quod licet intellectus Angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum, secundum quod dicit Augustinus (8 super Genes. ad litt., c. 20 et seq.), quod *Deus movet spiritualem creaturam per tempus*; et ita, cum sit successio in intellectu Angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus sunt ei praesentia.

Ad tertium dicendum, quod licet species quae sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura, tamen praesentia, praeterita et futura non aequaliter se habent ad species (2); quia ea quae praesentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quae sunt in mente Angeli; et sic per eas cognosci possunt. Sed quae futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur. Unde per eas cognoscit non possunt.

Ad quartum dicendum, quod distantia secundum locum sunt in rerum natura, et participant aliquam speciem, cujus similitudo est in Angelo; quod non est verum de futuris, ut dictum est, in corp. art., et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli cognoscant cogitationes cordium. — (1 *cont., cap.* 68, *et* 3, *cap.* 154, *col.* 8; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 13; *et Mal. quaest.* 16, *art.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius in Moralibus, super illud Job 28: *Non aequabitur ei aurum, vel vitrum* (lib. 18, cap. 27, a med.), quod *tunc*, scilicet in beatitudine resurgentium, *unus erit conspicabilis alteri, sicut ipse sibi*; *et cum uniuscujusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur.* Sed resurgentes erunt similes Angelis, sicut habetur Matth. 22. Ergo unus Angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

2. Praeterea, sicut se habent figurae ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed, viso corpore, videtur ejus figura. Ergo, visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis quae est in ipsa. Ergo, cum Angelus videat alium Angelum, et etiam animam, videtur quod possit videre cognitionem utriusque.

3. Praeterea, ea quae sunt in intellectu nostro, sunt similiora Angelo, quam ea quae sunt in phantasia; cum illa sint intellecta in actu, haec vero in potentia tantum. Sed ea quae sunt in phantasia possunt cognosci ab Angelo, sicut corporalia, cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod Angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

Sed contra est quod proprium Dei non convenit Angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud Jerem. 17, 9: *Pravum est cor hominis, et inscrutabile, et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda.* Ergo Angeli non cognoscunt secreta cordium.

Concl. Cognoscunt Angeli cordium cogitationes in suis effectibus: ut autem in seipsis sunt, Deo tantum sunt naturaliter cognitae.

Respondeo dicendum, quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu; et sic non solum ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest, et tanto subtilius, quanto effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus: et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, et multo magis Angeli, vel etiam daemones, quanto subtilius hujusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit (in lib. de Divinatione daemonum, cap. 5, post med.), quod *aliquando hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam in corpore exprimuntur* (1) *ex animo, tota facilitate perdiscunt*; quamvis in lib. 2 Retractationum, cap. 30, hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat.

Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones, prout sunt in voluntate; et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum, et ultimus finis; et hoc magis infra patebit, quaest. 63, art. 1, et quaest. 105, art. 5. Et ideo ea quae ex voluntate sola dependent, vel quae in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret; quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus, 1 Corinth. 2, 11, quod *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.*

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio unius

(1) Al., *unus*.
(2) Ita Nicolai. Edit. Rom. et Pat., *ad rationes*.

(1) Nicolai, *exprimunt*.

hominis non cognoscitur ab alio propter duplex impedimentum: scilicet propter grossitiem corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in Angelis; sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modo in Angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiae et gloriae, repraesentabit claritas corporis, et sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum, quod etsi unus Angelus species intelligibiles alterius videat per hoc quod modus intelligibilium specierum secundum majorem et minorem universalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad tertium dicendum, quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causae corporalis vel spiritualis. Quia igitur Angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per haec cognoscere quod est in appetitu et in apprehensione phantastica brutorum animalium, et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod Angeli cognoscant motum appetitus sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione; quia etiam inferior pars animae participat aliqualiter rationem sicut obediens imperanti, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult. Nec tamen sequitur quod, si Angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo vel phantasia hominis, cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate; quia intellectus et voluntas non subjacent appetitui sensitivo et phantasiae, sed potest eis diversimode uti.

ARTICULUS V.

Utrum Angeli cognoscant mysteria gratiae. — (*Inf., quaest.* 64, *art.* 1, *ad* 4, *et quaest.* 106, *art.* 4, *ad* 2; *et Eph.* 3, *lect.* 3, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli mysteria gratiae cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium Incarnationis Christi. Sed hoc Angeli cognoverunt a principio; dicit enim Augustinus (5 super Genes. ad litt., cap. 19, circa med.), quod *sic fuit hoc mysterium absconditum a saeculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in caelestibus*; et dicit Apostolus, 1 ad Timoth. 3, 16, quod *apparuit Angelis illud magnum sacramentum pietatis.* Ergo Angeli mysteria gratiae cognoscunt.

2. Praeterea, rationes omnium mysteriorum gratiae in divina sapientia continentur. Sed Angeli vident ipsam Dei sapientiam, quae est ejus essentia. Ergo Angeli mysteria gratiae cognoscunt.

3. Praeterea, prophetae per Angelos instruuntur, ut patet per Dionysium (4 cap. angelicae Hierar., circa med.). Sed prophetae mysteria gratiae cognoverunt; dicitur enim Amos 3, 7: *Non faciet Dominus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas.* Ergo Angeli mysteria gratiae cognoscunt.

Sed contra est quod nullus discit illud quod cognoscit. Sed Angeli etiam supremi quaerunt de divinis mysteriis gratiae, et discunt; dicitur enim 7 cap. caelest. Hierar. (post med.), quod *sacra Scriptura inducit quasdam caelestes essentias ad ipsum Jesum quaestionem facientes, et addiscentes scientiam divinae ejus operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem*; ut patet Isa. 63, 1, ubi quaerentibus Angelis: *Quis est iste qui venit de Edom?* respondet Jesus: *Ego, qui loquor justitiam.* Ergo Angeli non cognoscunt mysteria gratiae.

Concl. Mysteria gratiae cum ex sola divina voluntate dependeant, non possunt naturali cognitione ab Angelis cognosci, sed tantum supernaturali et beatifica cognitione in Verbo ab angelis cognoscuntur.

Respondeo dicendum, quod in Angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam tum etiam per species innatas; et hac cognitione mysteria gratiae Angeli cognoscere non possunt; haec enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim unus Angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes, multo minus potest cognoscere ea quae ex sola Dei voluntate dependent; et sic argumentatur Apostolus, 1 Cor. 2, 11: *Quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est; ita et quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.*

Est autem et alia Angelorum cognitio, quae eos beatos facit, qua vident Verbum, et res in Verbo; et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiae, non quidem omnia, nec aequaliter omnes, sed secundum quod Deus voluerit eis revelare, secundum illud Apostoli, 1 Cor. 2, 10: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*; ita tamen quod superiores Angeli perspicacius divinam sapientiam contemplantes plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quae inferioribus manifestant, eos illuminando; et horum etiam mysteriorum quaedam a principio suae creationis cognoverunt, quaedam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum, quod de mysterio Incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali: et sic omnibus revelatum est a principio suae beatitudinis. Cujus ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. *Omnes enim sunt administratorii spiritus*, ut dicitur Heb. 1, 14, *in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*; quod quidem fit per Incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes a principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio Incarnationis quantum ad speciales conditiones; et sic non omnes Angeli a principio de omnibus sunt edocti, imo quaedam (1) etiam superiores Angeli postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam (arg. *Sed contra*).

Ad secundum dicendum, quod, licet Angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt; et ideo non oportet quod cognoscant quidquid in ea latet.

Ad tertium dicendum, quod quidquid prophetae cognoverunt de mysterio gratiae per revelationem divinam, multo excellentius est Angelis revelatum; et licet prophetis ea quae Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit, quaedam tamen specialia apostoli circa hoc cognoverunt quae prophetae non cognoverunt, secundum

(1) Al. *quidam.*

illud Ephes. 3, 4: *Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum, sicut revelatum est sanctis apostolis ejus.* Inter ipsos etiam prophetas posteriores cognoverunt quod priores non cognoverunt, secundum illud ps. 118, 100: *Super senes intellexi*; et Gregorius dicit (hom. 16 in Ezech., a med.), quod *per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum.*

QUAESTIO LVIII.

DE MODO COGNITIONIS ANGELICAE.

(In septem articulos divisa.)

Post haec considerandum est de modo angelicae cognitionis: et circa hoc quaeruntur septem: 1.° utrum intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu; 2.° utrum Angelus possit simul intelligere multa; 3.° utrum intelligat discurrendo; 4.° utrum intelligat componendo et dividendo; 5.° utrum in intellectu Angeli possit esse falsitas; 6.° utrum cognitio Angeli possit dici matutina et vespertina; 7.° utrum sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversae.

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. — (*1-2, *quaest.* 50, *art.* 3, *corp.*; *et* 2 *cont.*, *cap.* 95 *et* 96; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 3; *et Mal. quaest.* 16, *art.* 5, *corp.*, *et* 6, *corp.*, *et ad* 4.*)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus Angeli quandoque sit in potentia. *Motus* enim *est actus existentis in potentia*, ut dicitur 3 Physic. (text. 6). Sed mentes angelicae intelligendo moventur, ut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom. lect. 7). Ergo mentes angelicae quandoque sunt in potentia.

2. Praeterea, cum desiderium sit rei non habitae, possibilis tamen haberi; quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed 1 Petr. 1, 12, dicitur: *In quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo intellectus Angeli quandoque est in potentia.

3. Praeterea, in lib. De Causis (prop. 8, circa princ.), dicitur quod *intelligentia intelligit secundum modum suae substantiae.* Sed substantia Angeli habet aliquid de potentia permixtum; ergo quandoque intelligit in potentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit (2 super Genes. ad litt., cap. 8, circ. med.), quod *Angeli ex quo creati sunt, in ipsa Verbi aeternitate, sancta et pia contemplatione perfruuntur.* Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus Angeli non est in potentia.

Concl. Angeli quae naturaliter cognoscunt non semper sunt in actu considerantes, sed quoad cognitionem in Verbo semper sunt actu considerantes.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (in 3 de Anima, text. 8, et in 8 Phys. text. 32), intellectus dupliciter est in potentia: uno modo sicut ante addiscere vel invenire, scilicet antequam habeat habitum scientiae. Alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum habet jam habitum scientiae sed non considerat.

Primo igitur modo intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quae ejus cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet caelestia, non habent potentiam ad esse quae non sit completa per actum; ita caelestes intellectus, scilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quae non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis.

Sed quantum ad ea quae eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia; quia sic etiam corpora caelestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole.

Secundo vero modo intellectus Angeli potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat.

Sed quantum ad cognitionem Verbi et eorum quae in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia; quia semper actu intuetur Verbum, et ea quae in Verbo videt: in hac enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus, in 1 Eth. cap. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod motus ibi non sumitur secundum quod est actus imperfecti, idest existentis in potentia, sed secundum quod est actus perfecti, id est, existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur in 3 de Anima (text. 28).

Ad secundum dicendum, quod desiderium illud Angelorum non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum, quod in substantia Angeli non est aliqua potentia denudata ab actu: et similiter nec intellectus Angeli sic est in potentia quod sit absque actu.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus simul possit multa intelligere. — (Inf., quaest. 85, *art.* 4; *et* 2, *dist.* 3, *quaest.* 2, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 14, *art.* 2, *quaest.* 4; *et* 2 *cont.*, *cap.* 55; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 14; *et quol.* 7, *qu.* 1, *art.* 2.*)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus (2 Topic. cap. 4, loc. 33), quod contingit multa scire, sed unum tantum intelligere.

2. Praeterea, nihil intelligitur nisi secundum quod intellectus formatur per speciem intelligibilem sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

3. Praeterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed contra est quod dicit Augustinus (4 super Genes. ad litt., cap. 32, in princ.): *Potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit, facillime simul comprehendit.*

Concl. Cognoscunt Angeli omnia simul in Verbo, et quaecumque per unam speciem repraesentari possunt: non possunt autem simul omnia cognoscere quae per diversas species innatas repraesentantur.

Respondeo dicendum, quod sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem

aliqua accipi ut plura et unum, sicut partes alicujus continui; si enim unaquaeque per se accipiatur plures sunt; unde non una operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur, secundum quod sunt unum in toto, et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in 3 de Anima, (text. 25). Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi: sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur; unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod ejus similitudo est in intellectu. Quaecumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, et ideo simul cognoscuntur; quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quae est essentia divina; et ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt: sicut et in patria non erunt volubiles nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus, ut Augustinus dicit (in 15 de Trinit., cap. 16.). Ea vero cogitatione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quae una specie cognoscuntur, non autem illa quae diversis.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere.

Ad secundum dicendum, quod intellectus formatur per intelligibilem speciem, quam apud se habet; et ideo sic potest una specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Ad tertium dicendum, sicut ad primum.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus cognoscat discurrendo. — (3 *cont., cap.* 44, *et* 91; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 15, *et quaest.* 24, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc quod unum per aliud cognoscitur. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud; cognoscunt enim creaturas per Verbum; ergo intellectus Angeli cognoscit discurrendo.

2. Praeterea, quidquid potest virtus inferior potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere; secundum quae discursus attenditur. Ergo intellectus Angeli, qui superior est ordine naturae, multo magis hoc potest.

3. Praeterea, Isidorus dicit (lib. 1 de summo Bono, cap. 10, §. 17), quod daemones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiva; ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale, ut dicitur in fin. Posteriorum (lib. 2 text. ult.), et in principio Metaphysicae (cap. 1). Ergo cognitio Angelorum est discursiva.

Sed contra est quod Dionysius dicit (7 cap. de div. Nom., lect. 2), quod Angeli non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.

Concl. Angeli quaecumque cognoscunt, sine discursu apprehendunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut saepius dictum est, art. 1, hujus quaest. praecip., Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus quem corpora caelestia in substantiis corporeis; nam *et caelestes mentes* a Dionysio dicuntur (de divin. Nom., cap. 7 et 9, et cap. 12 caelest. Hierar.). Est autem haec differentia inter caelestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem, corpora vero caelestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent; sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis (1) adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis, quia statim in illis quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales*; quia etiam apud nos ea quae statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

Ad primum ergo dicendum, quod discursus quemdam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur, secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem uno inspecto, simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res, non est propter hoc cognitio discursiva: et hoc modo cognoscunt Angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum, quod Angeli syllogizare possunt, tamquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas, non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotae acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad tertium dicendum, quod experientia in Angelis et daemonibus dicitur secundum quamdam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia praesentia, tamen absque omni discursu.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli intelligant componendo et dividendo. — (2, *dist.* 3, *quaest.* 1, *art.* 2, *corp.*; *et Mal. quaest.* 16, *art.* 6, *ad* 16.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim est multitudo intellectorum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 21). Sed in intellectu Angeli est multitudo intellectorum, cum

(1) Ita editi quos vidimus. Cod. Alcan., *Perfectionem, et cognitionem veritatis.*

per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu Angeli est compositio et divisio.

2. Praeterea, plus distat negatio ab affirmatione quam quaecumque duae naturae oppositae, quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes Angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet, art. 2, hujus quaest. Ergo oportet quod affirmationem et negationem cognoscat per diversa: et ita videtur quod Angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Praeterea, locutio est signum intellectus. Sed Angeli hominibus loquentes proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quae sunt signa compositionis et divisionis in intellectu, ut ex multis locis sacrae Scripturae apparet. Ergo videtur quod Angelus intelligat componendo et dividendo.

Sed contra est quod Dionysius dicit (7 cap. de div. Nom., inter princ. et med. lect. 2), quod *virtus intellectualis Angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectorum* (1) *simplicitate.* Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in 2 de Anima (text. 21). Ergo Angelus intelligit sine compositione et divisione.

Concl. Angeli non cognoscunt componendo et dividendo.

Respondeo dicendum, quod sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis (2) veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subjecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo *quod quid est.* Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur; quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est, art. praec., in corp. Unde cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom., part. 4, parum ante med. lect. 1), relinquitur quod Angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo.

Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum: intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod non qualiscumque multitudo intellectorum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectorum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest, vel removeri ab ea. Unde intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum.

Ad secundum dicendum, quod diversae quidditates rerum minus differunt quantum ad rationem existendi, quam affirmatio et negatio; tamen quantum ad rationem cognoscendi affirmatio et negatio magis conveniunt: quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositae.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod Angeli cognoscunt compositionem et divisionem; non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo quod quid est.

ARTICULUS V.

Utrum in intellectu Angeli possit esse falsitas.— (2, *dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 3, *ad* 4; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 14, *ad* 6; *et Mal. qu.* 16, *art.* 5, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in intellectu Angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in daemonibus est phantasia proterva, ut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom., part. 4, parum a med. lect. 19). Ergo videtur quod in Angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Praeterea, nescientia est causa falsae aestimationis. Sed in Angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit (6 cap. eccles. Hierar., vers. fin.). Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

3. Praeterea, omne quod cadit a veritate sapientiae, et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de daemonibus (7 cap. de div. Nom., ante med. lect. 2). Ergo videtur quod in intellectu Angelorum possit esse falsitas.

Sed contra, Philosophus dicit (3 de Anima, text. 26 et 41), quod *intellectus semper verus est.* Augustinus etiam dicit (in lib. 83 QQ., quaest. 32, in fine), quod *nihil intelligitur nisi verum.* Sed Angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in Angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

Concl. Non est aliqua in intellectu Angeli falsitas per se, sed per accidens, cum quicquid attingunt, prima operatione intellectus cognoscant.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis veritas aliquatenus ex praemissa dependet. Dictum est, enim, art. praec., quod Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium objectum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 26).

Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicujus compositionis, vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitiones sibi non cohaerent, sicut si accipiatur pro definitione alicujus rei: Animal quadrupes volatile, nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud; sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 22), non est falsitas; quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis: vel cognoscuntur ut sunt.

Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicujus Angeli; sed per accidens contingit, alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quando-

(1) Ita Nicolai. Edit. Neapolit. 1763, habet: *intellectum.*
(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. et editi plurimi; Romana editio, *virtutem.*

que ad intellectum quidditatis pervenimus; sicut cum dividendo et demonstrando (1) definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur; non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei, non judicant de his quae supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia absolute interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt; sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum judicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quae utrinque objiciuntur. Nam protervitas daemonum est secundum quod non subduntur divinae sapientiae. Nescientia autem est in Angelis non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quod intellectus ejus quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem vel divisionem.

ARTICULUS VI.

Utrum in Angelis sit cognitio matutina et vespertina. — (2, *dist.* 12, *art.* 3, *corp.*; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 16, *et* 17; *et Eph.* 5, *lect.* 3; *et Hebr.* 1, *lect.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit vespertina neque matutina cognitio. Vespere enim et mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione Angeli non est aliqua tenebrositas, cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio Angeli non debet dici matutina vel vespertina.

2. Praeterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in Angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse meridiana et nocturna cognitio.

3. Praeterea, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum. Unde (in 3 de Anima, text. 38), dicit Philosophus quod scientiae secantur quemadmodum et res. Triplex autem est esse rerum; scilicet in Verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica, ut Augustinus dicit (2 super Gen. ad litt., c. 8). Ergo si ponatur cognitio matutina in Angelis, et vespertina, propter esse rerum in Verbo et in propria natura, debet etiam in eis poni tertia cognitio propter esse rerum in intelligentia Angelica.

Sed contra est quod Augustinus (4 super Gen. ad litt., cap. 22, et 12 de Civ. Dei, cap. 7), distinguit cognitionem Angelorum per matutinam et vespertinam.

Concl. Distinguitur in angelis cognitio matutina, qua res cognoscunt in prima causa, a vespertina, qua cognoscunt res ut sunt in seipsis.

(1) Nicolai, *vel demonstrando*.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in Angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. 1, intelligi vult non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur cum sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina; et haec est secundum quod res sunt in Verbo; cognitio autem ipsius esse rei creatae secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fuit a Verbo sicut a quodam primordiali principio; et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

Ad primum ergo dicendum, quod vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum, sed secundum similitudinem principii et termini. Vel dicendum quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus (4 super Gen. ad litt., cap. 23, circa princ.), aliquid in comparatione ad unum dici lux, et in comparatione ad aliud dici tenebra; sicut vita fidelium et justorum, in comparatione ad impios, dicitur lux, secundum illud Eph. 5, 8: *Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino*. Quae tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriae tenebrosa dicitur, secundum illud 2 Petr. 1, 19: *Habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco.* Sic igitur cognitio Angeli, qua cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem, sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

Ad secundum dicendum, quod matutina et vespertina cognitio ad idem pertinet, idest, ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti a tenebris, idest a malis angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane ita quod mane sit finis praecedentis diei, et principium sequentis, in quantum Angeli cognitionem praecedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quae non habet principium nec finem.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsi Angeli creaturae sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione sicut et esse rerum in propria natura.

ARTICULUS VII.

Utrum una sit cognitio matutina et vespertina. (*Locis sup., art.* 6, *inductis.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una sit cognitio vespertina et matutina. Dicitur enim Genesis 1, 5: *Factum est vespere et mane dies unus.* Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit (loco cit. art. praec. in princ. corp.). Ergo una et eadem est cognitio in Angelis matutina et vespertina.

2. Praeterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed Angeli semper sunt in actu cognitionis matutinae, quia semper vident Deum, et res in Deo, secundum illud Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei*, etc. Ergo si cognitio vespertina esset alia a matutina, nullo modo Angelus posset esse in actu cognitionis vespertinae.

3. Praeterea, Apostolus dicit, 1 Cor. 13, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed si cognitio vespertina sit aliud a matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

In contrarium est quod dicit Augustinus (4 super Gen. ad litt., cap. 24, in princ.), quod *multum interest inter cognitionem rei cujuscumque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in natura ejus; ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam.*

Concl. Cognitio vespertina, ut terminatur ad creaturas non videndo Verbum, essentialiter a matutina diversa est; ut autem simul ad creaturas et ad Verbum terminatur, idem est cum illa, distincta tantum ex cognitorum distinctione.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. praec. in corp., cognitio vespertina dicitur qua Angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi, quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut haec praepositio, *in*, indicet habitudinem principii; quia non accipiunt Angeli cognitionem a rebus, ut supra habitum est, quaest. 55, art. 2. Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur, *in propria natura*, accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in Angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum, quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas, et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim videndo Verbum, cognoscunt solum illud esse rerum quod habent in Verbo, sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura.

Si ergo dicatur cognitio vespertina, secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum, sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod Angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut numerus sex dierum, secundum intellectum Augustini (loco cit. in princ., corp. art. praec.), accipitur secundum sex genera rerum quae cognoscuntur ab Angelis; ita unitas dici accipitur secundum unitatem rei cognitae, quae tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad secundum dicendum, quod duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur; ut patet, cum voluntas simul vult et finem, et ea quae sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit (lib. 4 super Gen., cap. 22 et 24 circa med.) Unde nihil prohibet utramque simul esse in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod veniente perfecto, evacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur; sicut fides, quae est eorum quae non videntur, evacuatur, visione veniente. Sed imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa; nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media quorum unum est perfectius, et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet; sicut ad eamdem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum; et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam.

QUAESTIO LIX.

DE VOLUNTATE ANGELORUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de his quae pertineant ad voluntatem Angelorum: et primo considerabimus de ipsa voluntate; secundo de motu ejus, qui est amor, sive dilectio.

Et circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum in Angelis sit voluntas; 2.° utrum voluntas in Angelis sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum; 3.° utrum in Angelis sit liberum arbitrium; 4.° utrum in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Angelis sit voluntas.
(2, *cont.*, *cap.* 46; *et opusc.* 2, *cap.* 76.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus (in 3 de Anima, text. 42), voluntas in ratione est. Sed in Angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in Angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntatis.

2. Praeterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum (in 3 de Anima, text. 42). Sed appetitus est imperfecti, est enim ejus quod nondum habetur. Cum igitur in Angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.

3. Praeterea, Philosophus dicit (in 3 de Anima text. 54), quod voluntas est movens motum, movetur enim ab appetibili intellecto. Sed Angeli sunt immobiles, cum sint incorporei. Ergo in Angelis non est voluntas.

Sed contra est quod Augustinus dicit (10 lib. de Trin., c. 11 et 12), quod imago Trinitatis invenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica, cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in Angelis est voluntas.

Concl. Cum angeli per intellectum universalem boni rationem attingant, est in eis voluntas.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Angelis voluntatem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae

et corpora inanimata; et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus qui cognoscit dulce et album, et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus; et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum sicut ea quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum; et haec inclinatio dicitur voluntas. Unde, cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundum diversitatem cognitorum; nam sensus est particularium, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi: quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis et ex parte intellectus. Unde in Angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum, quod licet nomen appetitivae partis sit sumptum ab appetendo ea quae non habentur, tamen appetitiva pars non solum ad haec se extendit, sed etiam ad multa alia; sicut et nomen lapidis sumptum est a laesione pedis, cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira, cum tamen in ea sint plures aliae passiones, ut spes, et audacia et hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, et intelligere; cujusmodi motum nihil prohibet in Angelis esse, quia talis motus est *actus perfecti*, ut dicitur in 3 de Anima (text. 28.).

ARTICULUS II.

Utrum in Angelis voluntas differat ab intellectu. — (1, *dist.* 42, *quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 3; *et Ver. qu.* 22, *art.* 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non differat voluntas ab intellectu et natura. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est ejus bonum. Ergo multo magis Angelus. Forma autem Angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quae est in intellectu ejus. Ergo Angelus inclinatur in bonum per naturam suam vel per speciem intelligibilem. Haec autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Angeli non est aliud quam ejus natura, vel intellectus.

2. Praeterea objectum intellectus est verum, voluntatis autem, bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Praeterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias: eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et proprium; nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas, cujus objectum est bonum, non differt ab intellectu, cujus objectum est verum.

Sed contra, voluntas in Angelis est bonorum tantum; intellectus autem est bonorum et malorum; cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in Angelis est aliud quam ejus intellectus.

Concl. Voluntas angelorum neque est intellectus, neque eorum natura.

Respondeo dicendum, quod voluntas in Angelis est quaedam virtus vel potentia, quae nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc quod natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur. Quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quod inclinatio quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae, sed per materiam, quae appetit esse antequam illud (1) habeat, et per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiae superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter: unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis, scilicet in Deo qui nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis; quod de nulla creatura potest dici; cum bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati. Unde nec voluntas Angeli nec alterius creaturae potest esse idem quod ejus essentia.

Similiter nec potest esse idem quod intellectus Angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente: voluntas vero se extendit in rem exteriorem (2). Unde ea ratione se extendit ejus intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas; non autem in Deo, qui habet et ens universale, et bonum universale in se ipso, unde tam voluntas quam intellectus est ejus essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum; sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod potentiae non diversificantur secundum materialem distinctionem objectorum, sed secundum formalem distinctionem, quae attenditur secundum rationem objecti; et ideo

(1) Ita cod. Alcan. aliique duo cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav. omittunt *illud*.

(2) Ita cod. cit. In editis omnibus quos vidimus, deest, *Voluntas vero se extendit in rem exteriorem*.

diversitas secundum rationem boni et veri sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est, in corp. art., et quaest. 15, art. 4.

ARTICULUS III.

Utrum in Angelis sit liberum arbitrium. — (1, *dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 2 *cont.*, *cap.* 47; *et Verit. quaest.* 23, *art.* 1, *corp.*, *et quaest.* 24, *art.* 2 *et* 3; *et Mal. quaest.* 16, *art.* 5, *corp.*; *et opusc.* 2, *cap.* 76.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est diligere. Sed electio non potest esse in Angelis, cum electio sit appetitus praeconsiliati, consilium autem est inquisitio quaedam, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium.

2. Praeterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in Angelis; quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est, qu. 58, art. 5. Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Praeterea, ea quae sunt naturalia in Angelis, conveniunt eis secundum magis et minus, quia in superioribus Angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in Angelis non est liberum arbitrium.

Sed contra, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed Angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in Angelis.

Concl. Cum angeli sint naturae intellectualis, in eis est liberum arbitrium.

Respondeo dicendum, quod quaedam sunt quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia; ovis enim fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium: sed hoc judicium non est ipsi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum potest agere judicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium.

Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus, loco cit. in arg., loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem aestimatio hominis in speculativis differt ab aestimatione Angeli in hoc quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in Angelis est electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptationem (1) veritatis.

(1) Ita cod. Alcan. Editi, *acceptionem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, art. praec., et qu. 12, art. 4, cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicujus rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde Angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus ejus non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivae virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem Angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quae infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem ejus, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis quam in inferioribus, sicut et judicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quaedam remotio coactionis, non suscipit magis et minus; quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adjunctam.

ARTICULUS IV.

Utrum in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis. (*Ver. qu.* 24, *art.* 10, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius (4 cap. de div. Nom , part. 4, parum a med. lect. 19), quod *in daemonibus est furor irrationabilis, et concupiscentia amens*, et daemones ejusdem naturae sunt cum Angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Praeterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira, vero, spes et timor in irascibili. Sed haec attribuuntur Angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Praeterea, virtutes quaedam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut charitas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes haec sunt in Angelis. Ergo in Angelis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima (text. 42), quod irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, quae non est in Angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

Concl. Cum in angelis sit solus appetitus intellectivus, non distinguitur in eis aliqua virtus irascibilis vel concupiscibilis, sed indivisus in eis appetitus, qui dicitur voluntas, manet.

Respondeo dicendum, quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cujus ratio est, quia, cum potentiae non distinguantur secundum distinctionem materialem objectorum, sed solum secundum rationem formalem objecti; si alicui potentiae respondeat aliquod objectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum objectorum, quae sub illo communi continentur; sicut si proprium objectum potentiae visivae est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiae visivae secundum

differentiam albi et nigri. Sed si proprium objectum alicujus potentiae esset album inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis, art. 1, hujus qu. et qu. 16, art. 1, quod objectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem, nec potest esse aliquis appetitus nisi boni; unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum. Unde, cum in Angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus, et vocatur voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod furor et concupiscentia metaphorice dicuntur esse in daemonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectus.

Ad secundum dicendum, quod amor et gaudium, secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili; sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte, prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de Angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit (9 de Civitate Dei, cap. 5, non procul a fin.).

Ad tertium dicendum, quod charitas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate; nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum. Hujusmodi autem non est bonum divinum, quod est objectum charitatis. Et eadem ratione dicendum est, quod spes non est in irascibili: quia objectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quae est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quae pertinent ad vim concupiscibilem; et similiter fortitudo est circa audacias et timores quae sunt in irascibili: et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in Angelis: non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciae, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulari; sed temperantia in eis dicitur secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinae voluntatis, et fortitudo in eis dicitur secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur; quod totum fit per voluntatem, non per irascibilem et concupiscibilem.

QUAESTIO LX.

DE AMORE SEU DILECTIONE ANGELORUM.

(*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio; nam omnis actus appetitivae virtutis ex amore seu dilectione derivatur; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum in Angelis sit dilectio naturalis; 2.° utrum in eis sit dilectio electiva; 3.° utrum Angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electiva; 4.° utrum unus Angelus diligat alium dilectione, naturali sicut seipsum; 5.° utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plusquam seipsum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Angelo sit amor, seu dilectio naturalis. — (1-2, *qu.* 26, *art.* 1, *et* 2; *et* 3, *dist.* 27, *qu.* 1, *art.* 2, *corp*; *et quol.* 1, *qu.* 4, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem, ut patet per Dionysium (c. 4 de divin. Nomin., part. 2 lect. 9). Sed amor Angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

2. Praeterea, ea quae amant amore naturali, magis aguntur quam agant; nihil enim habet dominium suae naturae. Sed Angeli non aguntur, sed agunt, cum sint liberi arbitrii, ut ostensum est, qu. praec. art. 3. Ergo in Angelis non est amor, seu dilectio naturalis.

3. Praeterea, omnis dilectio aut est recta aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad charitatem; dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem; neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in Angelis.

Sed contra est quod dilectio sequitur cognitionem; nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit (10 de Trinit., cap. 1, circ. princ., et cap. 2, prope fin.). Sed in Angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

Concl. In angelis est naturalis dilectio, cum sint naturae intellectuales.

Respondeo dicendum, quod necesse est in Angelis ponere dilectionem naturalem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus; quia natura cujuscumque rei est essentia ejus. Unde id quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis, vel amor; quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum ejus. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem, in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde, cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate ejus sit naturalis dilectio.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, inquantum est naturae quae non addit supra rationem naturae perfectionem sensus aut intellectus.

Ad secundum dicendum, quod omnia quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, praeter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur; in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens, si Angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suae naturae. Non tamen sic agitur quod non agat, cum habeat liberam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta; cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae. Dicere ergo quod inclinatio naturae non sit recta,

est derogare auctori naturae. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo charitatis et virtutis; quia una rectitudo est perfectiva alterius; sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusae vel acquisitae.

ARTICULUS II.

Utrum in Angelis sit dilectio electiva. — (*Inf., quaest.* 62, *art.* 2, *corp.*; *et* 1-2, *qu.* 10, *art.* 1, *corp.*; *et* 2-2, *qu.* 134, *art.* 12, *corp.*; *et Ver. qu.* 22, *art.* 6, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis, cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in 3 Ethic. cap. 3. Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui est proprius Angelorum, ut dicitur cap. 4 de divin. Nom. (part. 2, lect. 9). Ergo in Angelis non est dilectio electiva.

2. Praeterea, in Angelis non est nisi cognitio naturalis praeter cognitionem infusam; quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones; et sic ad omnia quae naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia, quae naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est, art. praec., et q. 19, art. 1. Ergo in Angelis praeter dilectionem gratuitam non est nisi dilectio naturalis; non ergo electiva.

Sed contra, naturalibus neque meremur, neque demeremur. Sed Angeli sua dilectione aliqua merentur vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

Concl. Distinguitur in angelis duplex dilectio, naturalis et electiva; naturalis autem dilectio electivae principium est.

Respondeo dicendum, quod in Angelis est quaedam dilectio naturalis, et quaedam electiva; et naturalis dilectio in eis est principium electivae; quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii. Unde, cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter: et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem, vel doctrinam. Similiter autem in voluntate, finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu, ut dicitur in 2 Physic. (text. 89) (1); sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum quidquid homo vult velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus et voluntatis; quia, sicut supra dictum est, qu. praec. art. 2, cognitio intellectus fit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturae in homine quod non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia quodammodo movetur.

Sed actus appetitivae virtutis est e converso secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia; quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud; et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa, sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Haec autem dicta sunt, praetermissis his quae supra naturam sunt; horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra dicetur, qu. 62.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam. Non omnis autem electio consequitur discursum rationis (ut supra dictum est, qu. praec., art. 3, ad 1, cum de libero arbitrio ageretur), sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva. — (1-2, *qu.* 10, *art.* 1, *corp.*, *et qu.* 17, *art.* 4, *ad* 1, *et qu.* 26, *art.* 4; *et* 2-2, *qu.* 67, *art.* 5, *ad* 1, *et qu.* 126, *art.* 1, *corp.*; *et* 1 *cont.*, *cap.* 10, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est, art. praec.; dilectio autem electiva est eorum quae sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem respectu ejusdem. Ergo non potest esse ejusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Praeterea, amor est virtus unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., part. 2, lect. 9). Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest Angelus diligere seipsum.

3. Praeterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod Angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit (9 Ethic., cap. 8, paulo a princ.), quod *amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum.*

Concl. Diligit angelus seipsum naturali et electiva dilectione.

Respondeo dicendum, quod cum amor sit boni, bonum autem sit in substantia et accidente, ut patet 1 Ethic. (cap. 6, paulo post pr.), dupliciter aliquid amatur: uno modo ut bonum subsistens; alio modo ut bonum accidentale, sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum; ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur

(1) Ita editi omnes quos vidimus. In cod. Alcan. desunt quae sequuntur usque ad verba illa: *Unde voluntas.*

alteri; sicut amatur scientia, non ut ipsi sit bonum, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam*, primum vero *amicitiam*. Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum, sicut ignis locum sursum. Unde et Angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electiva.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electiva secundum idem, sed secundum diversa, ut dictum est, in corp. et art. praec.

Ad secundum dicendum, quod, sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum quam ad diversa quae ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

Ad tertium dicendum, quod, sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum; sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

ARTICULUS IV.

Utrum unus Angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum. — (Ver. qu. 2, art. 7, ad 6, et Joan. 17, lect. 6 fine.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus Angelus non cognoscit alium sicut seipsum; quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium vero per ejus similitudinem, ut supra dictum est, qu. 56, art. 1 et 2. Ergo videtur quod unus Angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Praeterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quae est ad alium, derivatur ab ea quae est ad seipsum, sicut dicit Philosophus (9 Ethic., cap. 8, non remote a princ.). Ergo Angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Praeterea, dilectio naturalis est alicujus tamquam finis, et non potest removeri. Sed unus Angelus non est finis alterius; et iterum haec dilectio potest removeri, ut patet in daemonibus, qui non diligunt bonos Angelos. Ergo unus Angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed contra est quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed, sicut dicitur Eccli. 13, 19, *omne animal diligit sibi simile*. Ergo Angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

Concl. Cum omnes angeli conveniant in natura, unus alium sicut seipsum diligit naturali dilectione; quoad aliquid vero non diligit dilectione naturali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., Angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet; unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali: sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis, consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quod id quod est unum cum aliquo, genere vel specie, est unum per naturam; et ideo dilectione naturali quaelibet res diligit quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quae cognitione carent; nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum ejus; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quaerat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est quod unus Angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura; sed in quantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam inquantum differt ab eo secundum quaedam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico *sicut seipsum*, potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti; et sic cognoscit alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis: et sic non cognoscit alium sicut seipsum, quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per ejus essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per ejus voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod ly *sicut* non designat aequalitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quam quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc quod sicut seipsum diligit in quantum vult sibi bonum, ita alium diligat in quantum vult ejus bonum.

Ad tertium dicendum, quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tamquam cui aliquis velit bonum, sed tamquam boni quod quis vult sibi, et per consequens alii, in quantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab Angelis malis quin dilectionem naturalem habeant ad alios Angelos, in quantum cum eis communicant in natura, sed oderunt eos in quantum diversificantur secundum justitiam et injustitiam.

ARTICULUS V.

Utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum. — (1-2, quaest. 109, art. 3, et 2-2, quaest. 26, art. 3, corp.; et quol. 1, art. 8, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quam seipsum. Quia, ut dictum est, art. praec., dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maxime distat a natura Angeli. Ergo naturali dilectione Angelus minus diligit Deum quam se, vel etiam alium Angelum.

2. Praeterea, propter quod unumquodque et

illud magis. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se, unumquodque enim diligit aliquid, inquantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

3. Praeterea, natura reflectitur in seipsam: videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit Angelus Deum plus quam se.

4. Praeterea, hoc videtur esse proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligat. Sed dilectio charitatis non est naturalis in Angelis, sed *diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum, qui datus est eis*, ut dicit Augustinus (12 de Civ. Dei cap. 9 post med.). Ergo non diligunt Deum Angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

5. Praeterea, dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum, non manet in peccante Angelo vel homine; quia, ut Augustinus dicit (14 de Civ. Dei, cap. ult., in princ.), *Fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum; caelestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui.* Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed contra, omnia moralia legis praecepta sunt de lege naturae. Sed praeceptum de diligendo Deum supra seipsum est praeceptum morale legis. Ergo est de lege naturae; ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum supra seipsum.

Concl. Cum Deus sit universale bonum omnis creaturae, Angelus ipsum plus quam se diligit naturali dilectione; non autem amore concupiscentiae.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod Angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se amore concupiscentiae, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum; et etiam amore amicitiae, inquantum scilicet Deo vult naturaliter Angelus majus bonum quam sibi; vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed, simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum, quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum.

Sed falsitas hujus opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur: inclinatio enim naturalis in his quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est alterius est, principalius et magis inclinatur in id cujus est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur: quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in 2 Physic. (text. 78). Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione, et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit in his quae ex aequo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis; in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, inquantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis aliis, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum, sicut dictum est, in corp. art., quod unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod Deus diligitur ab Angelo inquantum est ei bonus, si ly *inquantum* dicat finem, sic falsum est; non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum: si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est, non enim esset in natura alicujus quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.

Ad tertium dicendum, quod natura reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem; et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

Ad quartum dicendum, quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque; inquantum vero est bonum beatificans universaliter (1) omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Ad quintum dicendum, quod cum in Deo sit unum et idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur: et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

QUAESTIO LXI.

DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURAE.

(In quatuor articulos divisa.)

Post ea quae praemissa sunt de natura Angelorum et cognitione, et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio; et haec

(1) Al., *naturaliter*.

consideratio est tripartita. Nam primo considerabimus quomodo producti sunt in esse naturae. Secundo, quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria. Tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum Angelus habeat causam sui esse; 2.° utrum Angelus sit ab aeterno; 3.° utrum Angelus sit creatus ante corporalem creaturam; 4.° utrum Angeli fuerint creati in caelo empyreo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli habeant causam sui esse. — (*Quol.* 3, *art.* 6, *corp.*; *et opusc.* 2, *c.* 74, *et opusc.* 15, *cap.* 3, 9, *et* 17.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non habeant causam sui esse. De his enim quae sunt a Deo creata, agitur Genes. 1. Sed nulla mentio fit ibi de Angelis. Ergo Angeli non sunt creati a Deo.

2. Praeterea, Philosophus dicit (in 8 Metaph. text. 17), quod si aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quae faciat eam ens et unum. Sed Angeli sunt formae immateriales, ut supra ostensum est, quaest. 50, art. 2. Ergo non habent causam sui esse.

3. Praeterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed Angeli, cum sint formae, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo Angeli non habent causam agentem.

Sed contra est quod dicitur in psal. 148, 2: *Laudate eum, omnes Angeli ejus*; et postea subdit: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt.*

Concl. Cum solus Deus sit ipsum esse subsistens, non solum angelos sed omnia ab ipso creata esse necessarium est.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere et Angelos et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse: in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus, ut ex superioribus patet, qu. 3, art. 4. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam: omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos a Deo creatos esse.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit (in 11 de Civit. Dei, c. 9, et 30, circa fin.), quod Angeli non sunt praetermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine caeli, aut etiam lucis. Ideo autem vel praetermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriae, ad quam proni erant, et a qua Moyses eos praecipue revocare intendebat.

Ad secundum dicendum, quod substantiae quae sunt formae subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suae unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiae de potentia in actum; sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus sit productus a Deo ab aeterno. (*Pot. quaest.* 3, *art.* 81 *et* 19.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus sit productus a Deo ab aeterno. Deus enim est causa Angeli per suum esse; non enim agit per aliquid additum suae essentiae. Sed esse ejus est aeternum. Ergo ab aeterno Angelos produxit.

2. Praeterea, omne quod quandoque est et quandoque non est, subjacet tempori. Sed Angelus est supra tempus, ut dicitur in lib. de Causis, prop. 2. Ergo Angelus non quandoque est et quandoque non est, sed semper.

3. Praeterea, Augustinus (in lib. 13 de Trin., cap. 18, et lib. 2 Soliloq., cap. 19) probat incorruptibilitatem animae per hoc quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est aeterna. Ergo natura intellectualis et animae et Angeli non solum est incorruptibilis, sed etiam aeterna.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 8, 22, ex persona Sapientiae genitae: *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.* Sed Angeli sunt facti a Deo, ut ostensum est, art. praec.; ergo Angeli aliquando non fuerunt.

Concl. Solus Deus, Pater, Filius et Spiritus sanctus ab aeterno fuerunt, caetera vero ex nihilo facta sunt, idest postquam nihil fuit.

Respondeo dicendum, quod solus Deus, Pater et Filius et Spiritus sanctus est ab aeterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut haereticum refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit, idest postquam nihil fuerant (1).

Ad primum ergo dicendum, quod esse Dei est ipsum ejus velle. Per hoc ergo quod Deus produxit Angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra dictum est, quaest. 16, art. 4, et qu. 46, art. 1; et ideo produxit et quae voluit, et quando voluit.

Ad secundum dicendum, quod Angelus est supra tempus quod est numerus motus caeli, quia est supra omnem motum corporalis naturae; non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse ejus post non esse (2), et etiam quod est numerus successionis quae est in operationibus ejus. Unde Augustinus dicit (8 super Genes. ad litt., cap. 20 et 21), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

Ad tertium dicendum, quod Angeli et animae intellectivae, ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab aeterno, sed data fuit eis a Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quod Angeli sint ab aeterno.

ARTICULUS III.

Utrum Angeli sint creati ante mundum corporeum. — (2, *dist.* 32, *quaest.* 1, *art.* 3; *et Pot. qu.* 3, *art.* 18 *et* 19.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus (super epistolam ad Titum, cap. 1, super illud: *Quam promisit ille qui non est men-*

(1) Al., *fuerat.*
(2) Ita cod. Alcan. cum editis Rom. et Patav.; at cod. Camer.; Theologi Lovan. et Duaceni cum Nicolai omittunt: *Quod est numerus successionis esse ejus post non esse.*

titus, etc.): *Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, ceterique ordines Deo servierunt!* Damascenus etiam dicit (in 2 lib. orthod. Fidei, cap. 3, circa fin.): *Quidam dicunt quod ante omnem creationem geniti sunt Angeli, ut theologus dicit Gregorius. Et primum quidem Deus excogitavit angelicas virtutes et caelestes; et excogitatio opus ejus fuit.*

2. Praeterea, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab aeterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post aeternitatem.

3. Praeterea, plus distat natura angelica a natura corporali, quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam; unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea. Ergo Angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

Concl. Cum angeli ad universi perfectionem creati fuerint, probabilius est illos fuisse a Deo creatos cum ipso universo, quam ante.

Respondeo dicendum, quod circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Illa tamen probabilior videtur, quod Angeli simul cum creatura corporea sunt creati.

Angeli enim sunt quaedam pars universi; non enim constituunt per se unum universum; sed tam ipsi quam creatura corporea, in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile quod Deus, *cujus perfecta sunt opera*, ut dicitur Deut. 32, 4, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas (1) creaverit.

Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni, cujus *tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis*, ut Hieronymus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum Graecorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod Angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum, quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem: Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

Ad tertium dicendum, quod creaturae corporeae omnes sunt unum in materia, sed Angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde creata materia corporalis creaturae, omnia quodam modo sunt creata: non autem creatis Angelis esset ipsum universum creatum.

Si vero contrarium teneatur, quod (2) dicitur Genes. 1: *In principio creavit Deus caelum et terram*, exponendum est, *in principio*, idest in Filio vel *in principio* temporis, non autem *in principio*, idest antequam nihil fieret; nisi dicatur, antequam nihil in genere corporalium fieret creaturarum.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav. Nicolai cum aliquot codd. *Ante alias omnes creaturas.*
(2) Al., quia.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli sint creati in caelo empyreo. — (*Inf., quaest.* 102, *art.* 2, *ad* 1, *et* 4, *ad* 1; *et* 2, *dist.* 6, *art.* 3, *corp.*; *et opusc.* 23, *cap.* 17, *fine.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint creati in caelo empyreo. Angeli enim sunt substantiae incorporeae. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse, et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo Angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Praeterea, Augustinus dicit (3 super Gen. ad litteram, cap. 10, ante med.), quod Angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in caelo empyreo.

3. Praeterea, caelum empyreum dicitur esse caelum supremum. Si igitur Angeli creati fuissent in caelo empyreo, non convenisset eis in superius caelum ascendere; quod est contra id quod ex persona Angeli peccantis dicitur Is. 14, 13: *Ascendam in caelum.*

Sed contra est quod Strabus dicit, super illud: *In principio creavit Deus caelum et terram* (refertur in Glos. ord. super haec verba): *Caelum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, idest igneum vel intellectuale, quod non ab arbore, sed a splendore dicitur, quod statim factum Angelis est repletum.*

Concl. Angelos nobiliores universi partes decuit in supremo loco, et caelo empyreo creari.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praeced., ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatae sunt spirituales creaturae, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturae corporali praesident. Unde conveniens fuit quod Angeli in supremo corpore crearentur, tamquam toti naturae corporeae praesidentes, sive id dicatur caelum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus dicit quod supremum caelum est caelum Angelorum, super illud Deut. 10, 14; *Domini Dei tui est caelum, et caelum caeli* (refertur ex Glos. ord. super hunc text.).

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a corpore secundum suum esse, vel secundum suum fieri; potuisset enim Deus Angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quod sua virtute corporea (1) contingunt.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus forte per supremam partem aeris intelligit supremam partem caeli, cum quo aer quamdam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Vel loquitur non de omnibus Angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quod superiores Angeli, habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturae corporeae creati; alii vero ha-

(1) Nicolai, *corpora.*

bentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

Ad tertium dicendum, quod loquitur ibi non de caelo aliquo corporeo, sed de caelo sanctae Trinitatis, in quod Angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo aequiparari, ut infra patebit, qu. 63, art. 3.

QUAESTIO LXII.

DE PERFECTIONE ANGELORUM IN ESSE GRATIAE ET GLORIAE.

(*In novem articulos divisa.*)

Consequenter investigandum est quomodo Angeli facti sunt in esse gratiae vel gloriae; et circa hoc quaeruntur novem: 1.° utrum Angeli fuerint in sua creatione beati; 2.° utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur; 3.° utrum fuerint creati in gratia; 4.° utrum suam beatitudinem meruerint; 5.° utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint; 6.° utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint; 7.° utrum post consecutionem gloriae remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis; 8.° utrum postmodum potuerint peccare; 9.° utrum post adeptionem gloriae potuerint proficere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli fuerint in sua creatione beati.
(2, *dist.* 4, *art.* 1; *et quol.* 9, *art.* 3, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in lib. de Eccles. Dogm., cap. 59, quod *Angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent.* Sunt ergo Angeli creati in beatitudine.

2. Praeterea, natura angelica est nobilior quam corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suae creationis fuit creata, formata et perfecta; nec informitas praecessit in ea formationem tempore, sed natura tantum, ut Augustinus dicit (1 super Gen. ad litteram, c. 15, parum a princ.). Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed ejus formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. Praeterea, secundum Augustinum (4 super Genes. ad litteram, cap. 34, et 5, cap. 5), ea quae leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; et sic oportet quod statim a principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum ejus expositionem, mane fuit cognitio angelica, secundum quam cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Ergo statim a principio creationis cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Sed Angeli beati sunt per hoc quod Verbum vident. Ergo statim a principio suae creationis Angeli fuerunt beati.

Sed contra, de ratione beatitudinis est stabilitas, sive confirmatio in bono. Sed Angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono: quod casus quorumdam ostendit. Non ergo Angeli in sua creatione fuerunt beati.

Concl. Angeli fuerunt a Deo creati beati beatitudine naturali, non autem beatitudine supernaturali, quae in visione divinae essentiae consistit.

Respondeo dicendum, quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae; et inde est quod naturaliter desideratur; quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem.

Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex: una quidem quam potest assequi virtute suae naturae; et haec quodam modo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles (10 Ethic., cap. 8), perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua *videbimus Deum sicuti est*; quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est, qu. 12, art. 4.

Sic igitur dicendum est, quod quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus; quia perfectionem hujusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest propter suae naturae dignitatem, ut supra dictum est, qu. 58, art. 3 et 4. Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, Angeli non statim in principio suae creationis habuerunt; quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam Angelus habuit in statu innocentiae.

Ad secundum dicendum, quod creatura corporalis statim in principio suae creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur. Unde, secundum Augustinum (tum lib. 5 de Gen. ad litt., c. 4, post med., et c. 23, tum lib. 8, c. 3, a princ.), germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terrae. Et similiter creatura angelica in principio suae creationis habuit perfectionem suae naturae, non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad tertium dicendum, quod Angelus duplicem habet Verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriae; naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero gloriae, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit Angelus res in Verbo, sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriae perfecte. Prima ergo cognitio rerum in Verbo affuit Angelis a principio suae creationis, secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum; et haec proprie dicitur cognitio matutina.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum. — (2, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum. Ad ea enim quae naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter Angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet, qu. 60, art. 4. Ergo Angelus non indiguit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

2. Praeterea, ad ea tantum videmur indigere

auxilio quae sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile Angelo, cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo Angelus non indiguit auxilio gratiae ad hoc quod converteretur in Deum.

3. Praeterea, converti ad Deum est se ad gratiam praeparare; unde Zach. 1, 3, dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia Angelus ad hoc quod converteretur in Deum.

Sed contra, per conversionem ad Deum Angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod converteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam aeternam, quod est contra illud Apostoli, Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna.*

Concl. Non potuit angelus in Deum converti nisi divinae gratiae auxilio.

Respondeo dicendum, quod Angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est, qu. 60, art. 2, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus: naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta; sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis; unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum est autem supra, qu. 12, art. 4 et 5, cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente: et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suae essentiae visionem.

Ad secundum dicendum, quod difficile est quod transcendit potentiam; sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem; et tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile; si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiae, sed propter aliquod impedimentum potentiae adjunctum; sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiae animae motivae, quia anima, quantum est de se, nata est movere (1) in quamlibet partem; sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem; unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam homini quidem est difficile, et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis, et infectione peccati; sed Angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale.

Ad tertium dicendum, quod quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conversio in ipsum; et ideo triplex est conversio in Deum: una quidem per dilectionem perfectam, quae est creaturae jam Deo fruentis; et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est quae est meritum beatitudinis; et ad hanc requiritur habitualis gratia, quae est merendi principium. Tertia conversio est per quam aliquis praeparat se ad gratiam habendam: et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren. ult. 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Unde patet quod non est procedere in infinitum.

ARTICULUS III.

Utrum Angeli sint creati in gratia. — (2-2, *quaest.* 5, *art.* 1, *corp.*; *et* 2, *dist.* 4, *art.* 3, *et dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 2, *corp.*; *et quol.* 9, *quaest.* 4, *art.* 3, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus (2 super Gen. ad litt., cap. 8, quod *angelica natura primo erat informiter creata,* et caelum *dicta*; *postmodum vero formata est, et* lux *appellata.* Sed haec formatio est per gratiam. Ergo Angeli non sunt creati in gratia.

2. Praeterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur Angelus in gratia creatus fuisset, nullus Angelus fuisset a Deo aversus.

3. Praeterea, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed Angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sunt in gratia, sed primo in natura tantum, postea autem adepti sunt gratiam, et ultimo facti sunt beati.

Sed contra est quod Augustinus dicit (12 de Civ. Dei, cap. 9, a med.): *Bonam voluntatem quis fecit in Angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhaerent, creavit, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam?*

Concl. Probabilius est angelos in gratia fuisse creatos quam sine gratia.

Respondeo dicendum, quod quamvis super hoc sint diversae opiniones, quibusdam dicentibus quod creati sunt Angeli in naturalibus tantum, aliis vero quod sunt creati in gratia, hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae creata a Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit (8 sup. Gen. ad litt., cap. 3, et lib. 5, c. 23, in princ.), sicut arbores et animalia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem. Unde 1 Joan. 3, gratia *semen* Dei nominatur. Sicut igitur secundum opinionem Augustini ponitur quod statim in prima creatione corporali creaturae inditae sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim a principio sunt Angeli creati in gratia.

(1) Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolai et edit. Romana. Edit. Patav., [illegible]

Ad primum ergo dicendum, quod informitas illa Angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriae, et sic praecessit tempore informitas formationem; vel per comparationem ad formationem gratiae, et sic non praecessit ordine temporis, sed ordine naturae, sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit, lib. 1 sup. Gen. ad litt., cap. 15.

Ad secundum dicendum, quod omnis forma inclinat suum subjectum secundum modum naturae ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturae est ut libere feratur in ea quae vult. Et ideo inclinatio gratiae non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturae, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura, quia est finis operationis ipsius naturae per gratiam adjutae. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus, sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus beatus suam beatitudinem meruerit. — (*2, dist. 5, quaest. 2, art. 2; et quol. 9, qu. 4, art. 3.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem Angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Praeterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit Angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Praeterea, si Angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante: quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum; nec etiam post: quia sic etiam modo mereretur, quod videtur esse falsum, quia sic minor Angelus merendo ad superioris Angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gloriae, quod est inconveniens. Non ergo Angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed contra, Apoc. 21, 17, dicitur quod mensura Angeli, in illa caelesti Hierusalem, est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque Angelus.

Concl. Cum solus Deus sit naturaliter ab aeterno beatus, oportuit Angelos fuisse a Deo creatos, ut suam supernaturalem beatitudinem mererentur.

Respondeo dicendum, quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse, et beatum esse. Cujuslibet autem creaturae esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit; quae quidem operatio in finem ducens vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus qu., et art. 4 et 5 qu. 12. Unde relinquitur quod tam homo quam Angelus suam beatitudinem meruerint.

Et si quidem Angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit; et similiter si quis diceret quod qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esse beatus, sic oportet dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam; quod tamen est contra rationem beatitudinis, quae habet rationem finis, et est praemium virtutis, ut etiam Philosophus dicit (in 1 Ethic., cap. 9, circ. princ.). Vel oportet dicere quod Angeli merentur beatitudinem per ea quae jam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt; quod tamen est contra rationem meriti. Nam meritum habet rationem viae ad finem; ei autem qui jam est in termino, non convenit moveri ad terminum; et sic nullus meretur quod jam habet. Vel oportet dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed neque hoc etiam videtur esse conveniens, quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius, secundum quod est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratia informatus. Non autem simul potest informari gratia imperfecta, quae est principium merendi, et gratia perfecta, quae est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur.

Et ideo melius dicendum, est quod gratiam habuit Angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod difficultas bene operandi non est in Angelis ex aliqua contrarietate vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturae.

Ad secundum dicendum, quod conversione naturali Angelus non meruit beatitudinem, sed conversione charitatis, quae est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS V.

Utrum Angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari quam Angelo. Sed homo non praemiatur statim post unum actum. Ergo neque Angelus.

Praeterea, Angelus statim in principio suae creationis et in instanti actum aliquem habere potuit, cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suae creationis moveri incipiant; et si motus corporis in instanti esse posset, sicut operatio intellectus et voluntatis, in primo instanti suae generationis motum haberent. Si ergo Angelus per unum motum suae voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suae creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Praeterea, inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis Angelorum multum distat a statu naturae eorum: medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur

quod per multa merita Angelus ad beatitudinem pervenerit.

Sed contra, anima hominis et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur; unde sanctis promittitur aequalitas Angelorum. Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et Angelus. Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

Concl. Angelus post primum charitatis actum, beatitudinem consecutus est.

Respondeo dicendum, quod Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit.

Cujus ratio est quia gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. Est autem hoc proprium naturae angelicae quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est, art. 1, hujus qu., et qu. 58, art. 3 et 4. Sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam; et ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in Angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum: quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum charitate informatum Angelus beatus fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut Angelus, et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam Angelo.

Ad secundum dicendum, quod Angelus est supra tempus rerum corporalium. Unde instantia diversa in his quae ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fruitio, cum unus sit gratiae imperfectae, et alius gratiae consummatae. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem et in alio fuerit beatus.

Ad tertium dicendum, quod de natura Angeli est quod statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur; et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius, qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum Angelus ad beatitudinem ordinatur.

ARTICULUS VI.

Utrum Angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiae dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. Praeterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quam natura, quia actus humanus praeparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est ex operibus, ut dicitur Rom. 11. Multo igitur minus quantitas gratiae in Angelis est secundum quantitatem naturalium.

3. Praeterea, homo et Angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec Angelo.

Sed contra est quod Magister dicit, 3 distinct. 2 Sentent., quod Angeli qui natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiae muneribus praediti sunt.

Concl. Consecuti sunt angeli gratiam et gloriam secundum naturalium virium quantitatem, ita quod meliores et excellentiores majorem gratiam et gloriam consequerentur.

Respondeo dicendum, quod rationabile est quod secundum gradum naturalium (1) Angelis data sint dona gratiarum, et perfectio beatitudinis.

Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur; ut puta, si aedificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus Angelos quos altioris naturae fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli; non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura in id secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod Angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit; quia secundum intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quod Angeli qui habuerunt meliora naturalia habuerunt plus de gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura Angeli; et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturae ad gradus gratiae.

Ad secundum dicendum, quod actus rationalis creaturae sunt ab ipsa; sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturae quam ex operibus.

Ad tertium dicendum, quod diversitas naturalium aliter est in Angelis, qui differunt specie, et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter formam (2); sed differentia secundum numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivae naturae, non autem in Angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

(1) Edit. Nicolai habet: *gradum naturalem.*
(2) Ita edit. Nicolai et Patav., quibus adstipulatur Garcia. Cod. Alcan., edit. Rom. aliaeque, *propter finem.*

ARTICULUS VII.

Utrum in Angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia, ut dicitur 1 Cor. 13, 10, *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatae. Ergo, adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Praeterea, ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in Angelis beatis cognitio et dilectio gloriae. Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. Praeterea, eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed Angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatae; felicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8. Ergo nunquam in Angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

Sed contra, quamdiu manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cum sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

Concl. Remanet in angelis beatis naturalis cognitio et dilectio.

Respondeo dicendum, quod in Angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis; sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine; et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae; et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae opponitur formae. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae: nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei (quod pertinet ad cognitionem gloriae), et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturae.

Ad secundum dicendum, quod ea quae sunt beatitudinis, per se sufficiunt; sed ad hoc quod sint, praeexigunt ea quae sunt naturae; quia nulla beatitudo est per se subsistens nisi beatitudo increata.

Ad tertium dicendum, quod duae operationes non possunt esse simul unius potentiae, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriae. Unde nihil prohibet in Angelo esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriae.

ARTICULUS VIII.

Utrum Angelus beatus peccare possit. — (2, *dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 1, *et art.* 2, *corp., et dist.* 23, *quaest.* 1, *art.* 1, *ad* 1; *et Job* 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est, art. praec. Sed de ratione naturae creatae est quod possit deficere. Ergo Angelus beatus potest peccare.

2. Praeterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit (4 Metaph., text. 2). Sed voluntas Angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

3. Praeterea, ad libertatem arbitrii pertinet quod homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in Angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Sed contra est quod Augustinus dicit (11 super Genes., ad litt., cap. 7), quod illa natura quae peccare non potest, in sanctis Angelis est. Ergo sancti Angeli peccare non possunt.

Concl. Cum non possit angelus beatus quidquam velle vel agere, nisi Deum attendens, qui est ipsa bonitas, non potest aliquo pacto peccare.

Respondeo dicendum, quod Angeli beati peccare non possunt.

Cujus ratio est quia eorum beatitudo in hoc consistit quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet Angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere a bono, inquantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum: sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde Angelus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum creatum in se consideratum deficere potest; sed ex conjunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est conjunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quae non ordinantur naturaliter; sed quantum ad illa ad quae naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis: et similiter voluntas non potest non adhaerere bono, inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur in Angelis se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant (1), quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum,

(1) Ita MSS. plurimi, et editi omnes quos vidimus. Cod. Alcan.: *Ad omnia diriguntur in quodcumque oppositorum eligant.*

hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus.

ARTICULUS IX.

Utrum Angeli beati in beatitudine possint proficere.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli beati in beatitudine proficere possint. Charitas enim est principium merendi. Sed in Angelis est perfecta charitas. Ergo Angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, crescit et praemium beatitudinis. Ergo Angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 1 de Doctr., christ., cap. 32, in princ.), quod *Deus utitur nobis ad nostram utilitatem et ad suam bonitatem*, et similiter Angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus, cum sint *administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*, ut dicitur Hebr. 1, 14. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod Angeli beati et mereri et in beatitudine proficere possunt.

3. Praeterea, ad imperfectionem pertinet quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed Angeli non sunt in summo. Si ergo ad majus proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio et defectus, quod est inconveniens.

Sed contra est quod mereri et proficere pertinent ad statum viae. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores: ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

Concl. Cum angeli moveantur a Deo in beatitudinem, non valent amplius in ea proficere.

Respondeo dicendum, quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit. Intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quae in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet, art. 1, hujus qu., indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quaelibet creatura rationalis dirigatur, sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divina visione quantum ad ipsum quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur; sed quantum ad modum visionis praefigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio; hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet, qu. 12, art. 7, et qu. 14, art. 3. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturae vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita, ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, ut clarius et minus clare (1). Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei.

Unde, consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod mereri est ejus quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturae, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam. Si vero finis non sit in potestate ejus, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde charitatis imperfectae, quae est viae, est mereri; charitatis autem perfectae non est mereri, sed potius praemio frui; sicut et in habitibus acquisitis operatio praecedens habitum est acquisitiva habitus; quae vero est ex habitu jam acquisito, est operatio jam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectae non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione praemii.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo sicut quod est via ad finem; et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum; et hoc modo ministeria Angelorum sunt utilia Angelis beatis, inquantum sunt quaedam pars beatitudinis ipsorum. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, inquantum est perfectum.

Ad tertium dicendum, quod, licet Angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum secundum praedestinationem divinam. Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur, secundum illud Lucae 15 10: *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.* Sed hoc gaudium ad praemium accidentale pertinet; quod quidem augeri potest usque ad diem judicii. Unde quidam dicunt quod quantum ad praemium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Praedictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis quam illud mereantur.

QUAESTIO LXIII.

DE ANGELORUM MALITIA QUOAD CULPAM.

(*In novem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est quomodo Angeli facti sunt mali: et primo, quantum ad malum culpae; secundo, quantum ad malum poenae.

Circa primum quaeruntur novem: 1.° utrum malum culpae in Angelis esse possit; 2.° cujusmodi peccata in eis esse possunt; 3.° quid appetendo Angelus peccavit; 4.° supposito quod aliqui peccato propriae voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali; 5.° supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suae creationis potuerit esse malus per actum propriae voluntatis; 6.° supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum;

(1) Nicolai, *vel clarius, vel minus clare.*

7.° utrum supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus; 8.° utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi; 9.° utrum tot ceciderint quot remanserunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum malum culpae possit esse in Angelis. — (1-2, *quaest.* 89, *art.* 4; *et* 2, *dist.* 5, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 3 *contr.*, *cap.* 108, 109 *et* 110; *et opusc.* 15, *cap.* 18, *et* 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum culpae in Angelis esse non possit. Quia malum culpae non potest esse nisi in his quae sunt in potentia, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 19); subjectum enim privationis est ens in potentia. Sed Angeli, cum sint formae subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpae.

2. Praeterea, Angeli sunt digniores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus non potest esse malum, ut Philosophi dicunt. Ergo neque in Angelis.

3. Praeterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est Angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt.

4. Praeterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum; quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest praecedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo Angelus appetendo non peccat.

Sed contra est quod dicitur Job 4, 18: *In Angelis suis reperit pravitatem.*

Concl. Quaevis creatura rationalis in puris naturalibus constituta errare ac peccare potest: Deus vero nec errare neque peccare potest, cum solus sui actus regula sit.

Respondeo dicendum, quod tam Angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cujuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum ordinem suae naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod in Angelis non est potentia ad esse naturale; est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem ad hoc quod convertantur in hoc vel in illud; et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

Ad secundum dicendum, quod corpora caelestia non habent operationem nisi naturalem; et ideo, sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

Ad tertium dicendum, quod naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse; sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando.

Ad quartum dicendum, quod peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium quod secundum se est malum; et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore; alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari eligens hanc delectationem inordinati actus, quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit: quia nec in Angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet, qu. 59, art. 4, nec iterum primum peccatum habitus praecedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electae: sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent. Et hoc modo Angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinae voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrum in Angelis possit esse tantum peccatum superbiae et invidiae. — (2, *dist.* 5, *qu.* 1, *art.* 3, *et dist.* 22, *qu.* 1, *art.* 1, *corp.*; *et* 3, *cont.*, *cap.* 109; *et Mal. qu.* 16, *art.* 2 *et* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non possit esse solum peccatum superbiae et invidiae. In quemcumque enim cadit delectatio alicujus peccati, potest cadere peccatum illud. Sed daemones delectantur etiam in obscoenitatibus carnalium peccatorum, ut Augustinus dicit (14 de Civitate Dei, cap. 3, a med.). Ergo in daemonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Praeterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia, et avaritia, et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia et invidia in Angelis esse potest, sed etiam acedia et avaritia.

3. Praeterea, secundum Gregorium (in Moralibus, lib. 31, cap. 17, post med.), ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Posita autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in Angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit (14 de Civ. Dei, cap. 3, a med.), quod *diabolus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi; est tamen superbus et invidus.*

Concl. Quaevis peccata in Angelis esse possunt secundum reatum: secundum affectum autem primum peccatum aliud esse non potuit quam superbia, quod consequi potuit in illis aliquod invidiae peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter: uno modo secundum reatum, alio modo secundum affectum.

Secundum reatum quidem omnia peccata in daemonibus esse contingit: quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt.

Secundum affectum vero illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corpori, sed ad ea quae in rebus spiritualibus inveniri possunt; nihil enim afficitur nisi ad id quod suae naturae potest esse quodammodo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbia.

Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem; quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in Angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit, et etiam de excellentia divina, secundum quod ea Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum, quod daemones non delectantur in obscoenitatibus carnalium peccatorum quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales; sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum, quod avaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quae veniunt in usum vitae humanae, quaecumque pecunia aestimari possunt: et ad ista non afficiuntur daemones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia, quae est in daemonibus. Ira vero cum quadam passione est, sicut et concupiscentia; unde ipsa in daemonibus esse non potest nisi metaphorice. Acedia vero est quaedam tristitia qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui daemonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata quae daemonibus competere possunt; ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum, quod sub invidia et superbia, prout in daemonibus pónuntur, comprehenduntur omnia peccata quae ab illis derivatur.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus appetierit esse ut Deus.
(2, *dist.* 4, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione non cadit in appetitu, cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem vel rationalem vel intellectualem; in solo autem hujusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse aequalem Deo non cadit in apprehensione, implicat enim contradictionem; quia necesse est finitum esse infinitum, si aequatur infinito. Ergo Angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Praeterea, illud quod est finis naturae, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quaelibet creatura. Si ergo Angelus appetiit esse ut Deus non per aequalitatem sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

3. Praeterea, Angelus in majori plenitudine sapientiae conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse aequalis Angelo, nedum Deo: quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit Angelus appetendo esse ut Deus.

Sed contra est quod dicitur Isaiae 14, 13, ex persona diaboli: *Ascendam in caelum... et ero similis Altissimo*; et Augustinus (vel alius auctor) dicit in lib. de Quaestionibus vet. Test. (qu. 113, a med.), quod *elatione inflatus voluit dici Deus.*

Concl. Peccavit angelus appetendo esse ut Deus, non quidem per aequalitatem, sed appetendo ut ultimum finem, quod virtute suae naturae consequi poterat: vel appetendo assequi beatitudinem propriis viribus, absque divinae gratiae auxilio.

Respondeo dicendum, quod Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus.

Sed hoc potest intelligi dupliciter: uno modo per aequiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus; quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso praecessit, vel habitus, vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideo, dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium; inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum; sicut asinus non appetit esse equus; quia si transferretur in gradum superioris naturae, jam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur; quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua ac-

cidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subjecti, aestimatur quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit Angelum non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturae, et etiam unus Angelus alium. Unde impossibile est quod unus Angelus inferior appetat esse aequalis superiori, nedum quod appetat esse aequalis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem contingit dupliciter. Uno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum justitiam esse similis Deo quasi propria virtute, et non ex virtute Dei, peccaret. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare caelum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum.

Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter; quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei.

Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi (c. 3 et 4, lib. de Casu diaboli), qui dicit quod *appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset.* Et haec duo quodammodo in idem redeunt: quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

Quia vero quod est per se est principium et causa ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere; in quo etiam perverse voluit Deo assimilari.

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqui daemones sint naturaliter mali. — (2, *dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 2, *corp.*; *et* 3 *cont.*, *cap.* 107 *usque ad* 111; *et Mal. qu.* 16, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqui daemones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit (10 de Civit. Dei, c. 11, parum a princ.), quod *est quoddam genus daemonum natura fallax, simulans deos, et animas defunctorum.* Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui daemones sunt naturaliter mali.

2. Praeterea, sicut Angeli sunt creati a Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur Sap. 12, 10: *Erat eorum malitia naturalis.* Ergo et Angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. Praeterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupus naturaliter est rapax; et tamen sunt creaturae Dei. Ergo et daemones, licet sint creaturae Dei, possunt esse naturaliter mali.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., circ. med., lect. 19), quod *daemones non sunt naturaliter mali.*

Concl. Daemones aliqui, cum ad universale bonum inclinentur, non sunt naturaliter mali.

Respondeo dicendum, quod omne quod est, inquantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens: quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjunctum, sicut igni conjungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum; sed bono universali nullum malum potest esse adjunctum. Si ergo aliquid sit cujus natura quidem ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est conjunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cujus natura ordinetur in bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quaelibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale quod potest apprehendere, et quod est objectum voluntatis. Unde, cum daemones sint substantiae intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum; et ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quod *daemones erant naturaliter fallaces,* dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit daemones esse natura fallaces, quia ponebat daemones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum; et secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum, per accidens tamen, inquantum malum est conjunctum bono.

Ad secundum dicendum, quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis vel propter consuetudinem, quae est natura altera, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturae sensitivae ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes, non autem ex parte naturae intellectualis.

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quaedam particularia bona, quibus conjuncta sunt aliqua mala, sicut vulpes ad quaerendum victum sagaciter, cui adjungitur dolositas, unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale, sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., part. 4, parum a med., lect. 19).

ARTICULUS V.

Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suae creationis per culpam propriae voluntatis. — (2, *dist.* 3, *quaest.* 1; *et Mal. quaest.* 16, *art.* 4; *et Joan.* 8, *lect.* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus

per culpam propriae voluntatis. Dicitur enim Joan. 8, 44, de Diabolo: *Ille homicida erat ab initio.*

2. Praeterea, secundum Augustinum (1 super Genes. ad litt., c. 15, parum a princ.), *informitas creaturae non praecessit formationem tempore, sed origine tantum.* Per caelum autem, quod legitur primo creatum, ut ipse dicit, in 2 lib., c. 8, intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur, quod Deus dixit: *Fiat lux, et facta est lux,* intelligitur formatio ejus per conversionem ad Verbum. Simul ergo natura Angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est a tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suae creationis quidam Angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. Praeterea, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suae creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni Angeli. Ergo et daemones in primo instanti suae creationis potuerunt peccare.

4. Praeterea, natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suae creationis incipit habere suam operationem, sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et Angelus, in primo instanti suae creationis, potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In angelis autem statim ad meritum sequitur praemium, ut supra dictum est, quaest. 62, art. 5. Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti non recte operando peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Inter ea autem erant etiam daemones. Ergo et daemones aliquando fuerunt boni.

Concl. Angelus cum fuerit a Deo productus, in primo instanti sui esse non peccavit nec peccare potuit per inordinatum suae voluntatis actum.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod statim daemones in primo instanti suae creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriae voluntatis; quia ex quo est factus diabolus, justitiam recusavit. *Cui sententiae,* ut Augustinus dicit (11 de Civ. Dei, cap. 13, circ. fin.), *quisquis acquiescit, non cum illis haereticis sapit,* idest Manichaeis, *qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali.*

Sed quia haec opinio auctoritati Scripturae contradicit, dicitur enim sub figura principis Babylonis de diabolo, Isai. 14, 12: *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris?* et Ezech. 28, 13: *In deliciis paradisi Dei fuisti,* dicitur ad diabolum sub persona regis Tyri (1); ideo a magistris haec opinio, tamquam erronea, rationabiliter reprobata est.

Unde aliqui dixerunt quod Angeli in primo instanti suae creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt.

Sed haec opinio etiam a quibusdam reprobatur ea ratione quia cum duae operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem *nunc* utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum Angeli fuit operatio creatione posterior; terminus autem creationis est ipsum esse Angeli: terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo Angelus esse coepit, fuerit malus.

(1) Nicolai habet, *Tyrii*.

Sed haec ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneae, simul et in eodem instanti potest esse terminus primae et secundae mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna a sole illuminatur aer a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea, et similiter motus liberi arbitrii in Angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supradictis patet, qu. 58, art. 3. Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii.

Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit Angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse; sicut moveri sursum inest igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente quod possit esse causa defectiva actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quae nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati.

Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (11 de Civitate Dei cap. 15, circa med.), cum dicitur, quod *diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati,* scilicet quia nunquam a peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum, quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata daemonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei praescientiam. Unde Augustinus dicit (11 de Civ. Dei, cap. 19, in med.), quod *solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam prius quam caderent, praescire casuros.*

Ad tertium dicendum, quod quidquid est in merito, est a Deo; et ideo in primo instanti suae creationis Angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod Deus non discrevit inter Angelos ante aversionem quorumdam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, 11 de Civitate Dei, cap. 11 et 33; et ideo omnes in gratia creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum praestiterunt suae beatitudini, praecedens meritum mortificantes; et ideo beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

ARTICULUS VI.

Utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum Angeli. — (*Quolib.* 9, *art.* 8, *corp.*).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum Angeli. Dicitur enim Ezech. 28, 14: *Ambulasti perfectus in viis tuis a die conditionis tuae, donec inventa est iniquitas in te.* Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et ejus lapsum.

2. Praeterea, Origenes dicit (hom. 1 in Ezech. ante med.), quod *serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit*; per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suae creationis peccavit.

3. Praeterea, posse peccare commune est homini et Angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et ejus peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli et ejus peccatum.

4. Praeterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus et lapsum.

Sed contra est quod dicitur Joan. 8, 44, de diabolo, quod *in veritate non stetit*; et sicut Augustinus dicit (11 de Civ. Dei, cap. 15, parum ante med.), *Oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit.*

Concl. Probabilius est et sanctorum dictis magis consonum angelum statim post primum instans suae creationis peccasse, praecipue si fuit in gratia creatus: non inconvenit autem, si non fuit in gratia creatus, moram aliquam fuisse inter creationem et lapsum.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Sed probabilior et sanctorum dictis magis consonans est quod statim post primum instans suae creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suae creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus, quaest. 62, art. 3. Cum enim Angeli per unum actum meritorum ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est, quaest. 62, art. 5, si diabolus in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praestitisset peccando.

Si vero ponatur quod Angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphorice motus spirituales instantanei; et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum, quod Origenes dicit, quod *serpens antiquus non a principio, nec statim supra pectus ambulavit*, propter primum instans in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum, quod Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem; et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem habuit motum ad bonum, impedimentum beatitudini praestitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod inter quaelibet duo instantia esse tempus medium habet veritatem, inquantum tempus est continuum, ut probatur in 6 Physic. (text. 2 et seqq.). Sed tamen in Angelis qui non sunt subjecti caelesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in Angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicae, quia se in se ipsam convertit per vespertinam cognitionem; quia in primo die commemoratur vespere sed non mane. Et haec quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi; quidam vero in se ipsis remanentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit (4 super Gen. ad litt., c. 24). Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni a malis distincti.

ARTICULUS VII.

Utrum Angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes. — (Infr, art. 9, ad 3, et 2, dist. 6, art. 1; et 3 cont., c. 109, fin.; et op. 15, c. 19; et Eph. 2; et Job 40.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ille Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim Ezech. 28, 14: *Tu Cherub extentus et protegens*; *posui te in monte sancto Dei*. Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit (7 cap. angel. Hierar.). Ergo Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. Praeterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur Angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura; quod est inconveniens.

3. Praeterea, quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed Angelus, quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest a Deo peccando deficere; et sic videtur quod Angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed contra est quod dicit Gregorius (in homil. de centum ovibus, 34 in Evang., ante med.), quod *primus Angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus Angelorum praelatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit.*

Concl. Cum peccatum angeli ex arbitrii libertate processerit, consonum magis est supremum angelum inter peccantes fuisse supremum inter omnes.

Respondeo dicendum, quod in peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum, et motivum ad peccandum.

Si ergo consideremus in Angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores Angeli quam inferiores; et propter hoc Damascenus dicit (lib. 2 de orthod. Fid., c. 4), quod *major eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini praelatus.*

Et videtur haec opinio consonare positioni Platonicorum, quam Augustinus recitat in lib. 8 de Civit. Dei (c. 6 et 7, et 10 c. 9, 10 et 11). Dicunt enim quod omnes dii erant boni; sed daemonum quidam boni, quidam mali, deos nominantes substantias intellectuales, quae sunt a globo lunari superius, daemones vero substantias intellectuales, quae sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturae.

Nec est abjicienda haec opinio, tamquam a fide aliena, quia tota creatura corporalis administratur a Deo per Angelos, ut Augustinus dicit (3 de Trin. cap. 4 et 5). Unde nihil prohibet dicere, inferiores Angelos divinitus distributos esse ad administrandum

inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit (de Fide cathol. lib. 2, c. 4), quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus, in quorum etiam ordine aliqui boni Angeli permanserunt.

Si vero consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim daemonum peccatum superbia, ut supra dictum est, artic. 2, hujus quaest., cujus motivum est excellentia, quae fuit major in superioribus. Et ideo Gregorius dicit (loco cit. in arg. *Sed cont.*), quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius, quia peccatum Angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio.

Unde magis videtur consideranda esse ratio quae sumitur a motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni praejudicandum; quia etiam in principe inferiorum Angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod Cherubim interpretatur *plenitudo scientiae*, Seraphim autem interpretatur *ardentes*, sive *incendentes*. Et sic patet quod Cherubim denominatur a scientia, quae potest esse cum mortali peccato; Seraphim vero denominatur ab ardore charitatis, quae cum peccato mortali esse non potest; et ideo primus angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubim.

Ad secundum dicendum, quod divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus praecognoscit; et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi; sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in ejus arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad tertium dicendum, quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat: unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

ARTICULUS VIII.

Utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis causa peccandi. — (*2, dist. 6, art. 2, et dist. 34, in Expos. lit. ad* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi Angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit (lib. 2, c. 4 de Fid. cath.). Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Praeterea, primum peccatum Angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est, art. 2, huj. qu. Sed superbia excellentiam quaerit; magis autem excellentiae repugnat quod aliquis inferiori subdatur quam superiori; et sic non videtur quod daemones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum Angelorum potius quam Deo. Sic autem peccatum unius Angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subjicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi Angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Praeterea, majus peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle praeesse; quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quod eos ut sibi subjicerentur induxit, gravius peccassent inferiores Angeli quam supremus; quod est contra (1) illud psalm. 103, 27: *Draco iste, quem formasti*; dicit Glossa ord.: *Qui caeteris in essentia erat excellentior, factus est in malitia major.* Non ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 12, 4, quod *draco traxit secum tertiam partem stellarum.*

Concl. Primi angeli peccatum fuit aliis causa peccandi: non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens.

Respondeo dicendum, quod peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens.

Cujus signum ex hoc apparet quod omnes daemones illi supremo subduntur, ut manifeste apparet per illud quod dicit Dominus Matth. 25, 41: *Ite maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Habet enim hoc ordo divinae justitiae; ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in poena, secundum illud 2 Pet. 2, 19: *A quo quis superatus est, huic servus addictus est.*

Ad primum ergo dicendum, quod, licet simul daemones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum, temporis mora, sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum; quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quod etiam homo simul dum aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui; et in ultimo instanti locutionis in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur, ut patet maxime in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus Angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

Ad secundum dicendum, quod superbus, caeteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam daemonum quod subesse inferiori voluerunt in ejus principatum consentientes, ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; praesertim quia supremo Angelo naturae ordine etiam tunc subjecti erant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 62, art. 6, Angelus non habet aliquid retardans, sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum sive in malum. Quia igitur supremus Angelus majorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est, et ideo factus est etiam in malitia major.

(1) Supplet Nicolai. *Contra quod super illud Psalm... dicit Glossa.* Alii omnes libri quos vidimus, ut hic.

ARTICULUS IX.

Utrum tot peccaverint, quot permanserunt.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod plures peccaverunt de Angelis quam permanserunt. Quia, (ut dicit Philosophus 2 Ethic., cap 6, a med.), *malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus.*

2. Praeterea, justitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in Angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam boni, secundum illud Eccle. 1, 15: *Stultorum infinitus est numerus.* Ergo pari ratione in Angelis.

3. Praeterea, Angeli distinguuntur secundum personas et secundum ordines. Si igitur plures personae angelicae remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur, 4 Reg. 6, 16: *Plures nobiscum sunt quam cum illis*; quod exponitur de bonis Angelis, qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis, qui nobis adversantur.

Concl. Plures angeli permanserunt in gratia quam peccaverunt.

Respondeo dicendum, quod plures Angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem: ea vero quae contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper vel ut in pluribus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur bona sensibilia, quae sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In Angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio. Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod diabolus major fuit de inferiori ordine Angelorum, qui praesunt terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum vero illos qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinae angelicae. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quae secundum quemlibet gradum creaturae in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorumdam ordinum, ut Seraphim et Thronorum, daemonibus non attribuuntur; quia haec nomina sumuntur ab ardore charitatis, et ab inhabitatione Dei, quae non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, Potestatum et Principatuum; quia haec nomina sumuntur a scientia et potentia, quae bonis malisque possunt esse communia.

QUAESTIO LXV.

DE POENA DAEMONUM.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter quaeritur de poena daemonum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° de obtenebratione intellectus; 2.° de obstinatione voluntatis; 3.° de dolore ipsorum; 4.° de loco poenali ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus daemonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.—(2, *dist.* 7, *quaest.* 2, *art.* 1; *et Mal. quaest.* 16, *art.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus daemonum sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maxime cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriae non convenit, cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur, intantum quod quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo daemones privantur omni cognitionis veritatis.

2. Praeterea, id quod est maxime manifestum in natura, videtur esse maxime manifestum Angelis sive bonis sive malis Quod enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri a phantasmatibus accipientis, sicut ex debilitate oculi noctuae contingit quod non possit videre lumen solis. Sed daemones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis, eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Praetarea, cognitio rerum Angelis conveniens est duplex, secundum Augustinum (lib. 4 super Gen. cap. 22); scilicet matutina et vespertina. Sed cognitio matutina non competit daemonibus, quia non vident res in Verbo; nec cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem Creatoris; unde post vespere fit mane, ut dicitur Gen. 1. Ergo daemones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Praeterea, Angeli in sua cognitione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit, (5 super Gen. ad litt. c. 19, non procul a princ.). Sed daemones hac cognitione privati sunt: quia *si cognovissent, nequaquam Dominum gloriae crucifixissent*, ut dicitur 1 Corinth. 2, 8. Ergo pari ratione omni alia cognitione veritatis sunt privati.

5. Praeterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quae scimus addiscendo; aut experientia longi temporis, sicut scimus inveniendo. Sed daemones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam, quia ab eis divisi sunt boni Angeli, sicut lux a tenebris, ut Augustinus dicit (lib. 11 de Civ. Dei, c. 19 et 33). Omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur Ephes. 5. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo a bonis Angelis, quia *non est conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur 2 Corinth. 6, 14. Neque per experentiam longi temporis, quia experientia a sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., part. 4, parum a med. lect. 19), quod *data sunt daemonibus aliqua dona, quae nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima.* Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

Concl. Cognitio naturalis in angelis peccantibus non est ab illis ablata, vel diminuta: gratuita vero speculativa quorundam secretorum Dei, est diminuta: gratuita vero, qua ferebantur in Dei amorem, est totaliter ablata.

Respondeo dicendum, quod duplex est cognitio

veritatis; una quae habetur per naturam, alia quae habetur per gratiam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex: una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur: alia vero, quae est effectiva, producens amorem Dei; et haec proprie pertinet ad donum sapientiae.

Harum autem trium cognitionum prima in daemonibus nec est ablata nec diminuta; consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens. Propter simplicitatem autem suae substantiae a natura ejus aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur; sicut homo punitur per subtractionem manus aut pedis, aut alicujus hujusmodi. Et ideo dicit Dionysius (loc. cit. in arg. *Sed contra*) quod *dona naturalia in eis integra manent*; unde naturalis cognitio in eis non est diminuta.

Secunda autem cognitio quae est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta; quia de hujusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus Angelis, vel *per aliqua temporalia divinae virtutis effecta*, ut dicit Augustinus (9 de civit. Dei, cap. 21, circ. med.). Non autem sicut ipsis sanctis Angelis, quibus plura et clarius revelantur in ipso Verbo.

Tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut et charitate.

Ad primum ergo dicendum, quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiae autem separatae sunt ordine naturae supra nos; unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas, licet perfecta ejus felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiae separatae cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis quod cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas Angeli in hoc quod cognoscat substantias separatas.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri, et non solum propter hoc quod intellectus noster accipit a phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse Angelus secundum suam naturam potest cognoscere Dei substantiam; potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus; et talis cognitio Dei remanet etiam in daemonibus. Licet enim non habeant puritatem quae est per gratiam, habent tamen puritatem naturae, quae sufficit ad cognitionem Dei, quae eis competit ex natura.

Ad tertium dicendum, quod creatura tenebra est comparata excellentiae divini luminis; et ideo cognitio creaturae in propria natura, vespertina dicitur. Vesper enim est tenebris adjunctum, habet tamen aliquid de luce; cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis Angelis, habet aliquid de luce divina, et potest dici vespertina; si autem non referatur in Deum, sicut in daemonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde in Genesi legitur quod *tenebras*, quas Deus a luce separavit, *vocavit noctem*.

Ad quartum dicendum, quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli a principio aliquo modo cognoverunt, sed maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam daemones nunquam habuerunt; non tamen omnes Angeli cognoverunt perfecte, neque aequaliter. Unde daemones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte misterium Incarnationis cognoverunt. *Non enim innotuit eis* (ut Augustinus dicit lib. 9 de Civ. Dei, c. 21, non procul a princ.), *sicut Angelis sanctis, qui Verbi participata aeternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quaedam temporalia effecta.* Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquam Dominum gloriae crucifigi procurassent.

Ad quintum dicendum, quod daemones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo subtilitate suae naturae; quia, licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiae, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturae. Secundo per revelationem a sanctis Angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis, conveniunt autem similitudine intellectualis naturae, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi a sensu accipientes, sed dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt praesentia, quae non praecognoverunt futura, ut supra de cognitione Angelorum dictum est, qu. 57, art. 3.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas daemonum sit obstinata in malo. — (*2, dist. 7, q. 1, art. 2; et Ver. qu. 24, art. 1, et art. 2, corp.; et Mal. q. 16, art. 5.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas daemonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturae pertinet, quae manet in daemonibus. Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas daemonis non est ita obstinata, in malo quin possit redire ad bonum.

2. Praeterea, major est misericordia Dei, quae est infinita, quam daemonis malitia, quae est finita. A malitia autem culpae ad bonitatem justitiae nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam daemones a statu malitiae possunt redire ad statum justitiae.

3. Praeterea, si daemones habent voluntatem obstinatam in malo maxime haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia, quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo daemon non est obstinatus in malitia.

4. Praeterea, Gregorius dicit quod *homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit*. Sed daemones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est, qu. praec. art. 8. Ergo eorum casus per alium reparari potest; ergo non sunt in malitia obstinati.

5. Praeterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed daemon aliqua bona opera facit; confitetur enim veritatem, dicens Christo: *Scio, quia sis sanctus Dei*, Matth. 1, 24. *Daemones* etiam *credunt et contremiscunt*, ut dicitur Jacob. 2, 19. Dionysius etiam dicit (4 cap. de div. Nom., part. 4, parum a med., lect. 19), quod

bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere. Ergo non sunt obstinati in malitia.

Sed contra est quod dicitur in ps. 73, 23: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*; quod de daemonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

Concl. Quia hoc est angelis casus, quod hominibus mors, angeli boni divinae justitiae adhaerentes: confirmati sunt in bono; angeli vero mali et daemones obstinati remanserunt in malo.

Respondeo dicendum, quod Origenis (lib. 1 Periarch., cap. 6, a med.), positio fuit, quod omnis voluntas creaturae propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi.

Sed haec positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis Angelis et hominibus: quia stabilitas sempiterna est de ratione verae beatitudinis, unde et vita aeterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturae sacrae, quae daemones et homines malos in supplicium aeternum mittendos, bonos autem in vitam aeternam transferendos pronuntiat.

Unde haec positio est tamquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas daemonum obstinata est in malo.

Causam autem hujus obstinationis debes accipere non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae seu status. *Hoc enim est hominibus mors, quod Angelis casus*, ut Damascenus dicit (lib. 2 de orth. Fid., c. 4 in fin.). Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia et perpetuo manentia.

Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur sicut mobile a motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero boni universalis, ut supra dictum est, qu. 59, art. 4, sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium.

Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens vim procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, et contrario adhaerere; voluntas autem Angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito, in his scilicet quae non naturaliter vult; sed postquam jam adhaesit, immobiliter adhaeret.

Et ideo consuevit dici quod *liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post; liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post.* Sic igitur et boni Angeli semel adhaerentes justitiae, sunt in illa confirmati, mali vero peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione vero hominum damnatorum infra dicetur (in parte quam non absolvit, immatura morte praereptus).

Ad primum ergo dicendum, quod boni et mali Angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suae naturae, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod misericordia Dei liberat a peccato poenitentes. Illi vero qui poenitentiae capaces non sunt, immobiliter malo adhaerent, et per divinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum, quod adhuc manet in diabolo peccatum quo primo peccavit, quantum ad appetitum, licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere; sicut si aliquis credat se posse facere homicidium et velit facere, et postea adimatur ei potestas, nihilominus voluntas homicidi in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere si posset.

Ad quartum dicendum, quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod actus daemonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens; et is proprie potest dici actus ejus; et talis actus daemonis semper est malus; quia, etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit: sicut dum veritatem dicit, ut decipiat, et dum non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus daemonis est naturalis, qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturae. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

ARTICULUS III.

Utrum dolor sit in daemonibus. — (2, *dist.* 5, *qu.* 1, *art.* 2, *corp.*; *et Ver. qu.* 24, *art.* 1, *corp.*, *et qu.* 26, *art.* 3, *ad* 5, *et art.* 8, *corp.*, *princip.*, *et ad* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non sit in daemonibus. Cum enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in daemonibus est gaudium; dicit enim Augustinus de Gen. contra Manichaeos (lib. 2, cap. 17, circa med.): *Diabolus potestatem habet in eos qui Dei praecepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate laetatur.* Ergo in daemonibus non est dolor.

2. Praeterea, dolor est causa timoris: de his enim timemus, dum futura sunt, de quibus dolemus, dum praesentia sunt. Sed in daemonibus non est timor, secundum illud Job 41, 24: *Factus est ut nullum timeret.* Ergo in daemonibus non est dolor.

3. Praeterea, dolere de malo est bonum. Sed daemones non possunt bene facere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpae, quod pertinet ad vermem conscientiae.

Sed contra est quod peccatum daemonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati, secundum illud Apoc. 18, 7: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.* Ergo multo magis diabolus, qui maxime se glorificavit, punitur doloris luctu.

Concl. Dolor, non ut passio quaedam, sed ut simplex voluntatis actus, in daemonibus est prout multa quae sunt esse non vellent; et quae non sunt, esse vellent.

Respondeo dicendum, quod timor, dolor, gaudium et hujusmodi, secundum quod sunt passiones, in daemonibus esse non possunt: sic enim sunt proprie appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices

actus voluntatis, sic possunt esse in daemonibus. Et necesse est dicere quod in eis sit dolor; quia dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est vel non est. Patet autem quod daemones multa vellent non esse quae sunt, et esse quae non sunt. Vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quod in eis sit dolor; et praecipue quia de ratione poenae est quod voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maxime secundum quod dolor et gaudium important simplices voluntatis actus; quia non solum in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

Ad secundum dicendum, quod sicut in daemonibus est dolor de praesenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur: *Factus est ut nullum timeret*, intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi namque scriptum est, Jac. 2, 19, quod *daemones credunt, et contremiscunt.*

Ad tertium dicendum, quod dolere de malo culpae propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpae opponitur; dolere autem de malo poenae, vel de malo culpae propter poenam, attestatur bonitati naturae, cui malum poenae opponitur. Unde Augustinus dicit (19 de Civit. Dei, cap. 13, post med.), quod *dolor amissi boni in supplicio testis est naturae bonae.* Daemon ergo, cum perversae sit voluntatis, et obstinatae, de malo culpae non dolet.

ARTICULUS IV.

Utrum aer iste sit locus poenalis daemonum. — (*4, dist. 45, qu. 1, art. 3, corp., et ad 4, et dist. 47, qu. 1, art. 3, quaest. 4, ad 2.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aer iste non sit locus poenalis daemonum. Daemon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est daemonibus poenalis.

2. Praeterea, peccatum hominis non est gravius quam peccatum daemonis. Sed locus poenalis hominis est infernus. Ergo multo magis daemonis; ergo non aer caliginosus.

3. Praeterea, daemones puniuntur poena ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus poenae daemonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (3 super Genes. ad litt., cap. 10, a med.), quod *aer caliginosus est quasi carcer daemonibus usque ad tempus judicii.*

CONCL. Angelis malis duplex poenalis convenit locus, internus pro ipsorum culpa, aer iste caliginosus usque ad diem judicii ad bonorum exercitium.

Respondeo dicendum, quod Angeli secundum suam naturam medii sunt inter Deum, et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio quod inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo; et hoc decenter fit per Angelos bonos: alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarii; et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur; unus quidem ratione suae culpae, et hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanae, et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem judicii. Unde et usque tunc durat ministerium Angelorum et exercitatio daemonum. Unde et usque tunc et boni Angeli ad nos huc mittuntur, et daemones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni Angeli sunt cum animabus sanctis in caelo. Sed post diem judicii omnes mali, tam homines quam Angeli, in inferno erunt, boni vero in caelo.

Ad primum ergo dicendum, quod locus non est poenalis Angelo aut animae, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum Angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suae voluntati.

Ad secundum dicendum, quod anima secundum ordinem naturae non praefertur alteri animae, sicut daemones ordine naturae praeferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliqui dixerunt, usque ad diem judicii differri poenam sensibilem tam daemonum quam animarum, et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem judicii: quod est erroneum, et repugnans Apostoli sententiae; qui dicit, 2 Corinth. 5, 1: *Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, domum habemus in caelo.*

Alii vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de daemonibus.

Sed melius est dicendum, quod idem judicium sit de malis animabus et de malis angelis, sicut idem judicium est de bonis animabus et bonis Angelis. Unde dicendum est, quod sicut locus caelestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum, eo modo quo dicimus honorem Episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra; similiter dicendum est, quod, licet daemones non actu alligentur gehennali igni dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Unde dicitur in quadam Glossa, Jacobi 3 (ordinaria super illud: *Inflammata a gehenna*) quod *portant secum ignem gehennae quocumque vadant.* Nec est contra hoc, quod *rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum*, ut dicitur Luc. 8; quia hoc petierunt reputantes sibi poenam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Matth. 8 dicitur, quod *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem.*

QUAESTIO LXV.

DE OPERE CREATIONIS CREATURAE CORPORALIS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem spiritualis creaturae, considerandum est de creatura corporali. In cujus productione tria opera Scriptura commemorat: scilicet opus creationis, cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram*, etc.; opus distinctionis, cum dicitur: *Divisit lucem a tenebris, et aquas quae*

sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento; et opus ornatus, cum dicitur: *Fiant luminaria in firmamento*, etc. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo de opere distinctionis; tertio de opere ornatus.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum creatura corporalis sit a Deo; 2.° utrum sit facta propter bonitatem Dei; 3.° utrum sit facta a Deo mediantibus Angelis; 4.° utrum formae corporum sint ab Angelis, an immediate a Deo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum creatura corporalis sit a Deo. — (2, *dist.* 37, *quaest.* 1, *art.* 2, *corp.*; *et* 2 *cont. c.* 6, *et* 15, *et* 3, *cap.* 1; *et Pot. qu.* 3, *art.* 5, *corp.*; *et opusc.* 10, *cap.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non sit a Deo. Dicitur enim Eccle. 3, 14: *Didici quod omnia quae fecit Deus perseverant in aeternum.* Sed corpora visibilia non perseverant in aeternum; dicitur enim 2 Corinth. 4, 18: *Quae videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna.* Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Praeterea, Genes. 1, 31, dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat; et erant valde bona.* Sed creaturae corporales sunt malae; experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in aestu solis, et hujusmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturae igitur corporales non sunt a Deo.

3. Praeterea, id quod est a Deo non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturae corporales retrahunt a Deo; unde Apostolus dicit, 2 Corinth. 4, 18: *Non contemplantibus nobis quae videntur.* Ergo creaturae corporales non sunt a Deo.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 145, 6: *Qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt.*

Concl. Cum corporalia et omnia conveniant in esse, necesse est ut omnia effective in esse a Deo dependeant.

Respondeo dicendum, quod quorumdam haereticorum positio est, quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit (2 Corinth. 4, 4): *Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium.*

Haec autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia, et spiritualia, sive sint visibilia, et corporalia.

Dicitur autem diabolus esse Deus hujus saeculi, non creatione, sed quia saeculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur ad Philip. 3, 19: *Quorum Deus venter est.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes creaturae Dei secundum aliquid in aeternum perseverant, ad minus secundum materiam: quia creaturae nunquam in nihilum redigentur, etiamsi sint corruptibiles. Sed quanto creaturae magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturae corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem; creaturae vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia, puta secundum locum, ut corpora caelestia, vel secundum affectiones, ut creaturae spirituales. Quod autem Apostolus dicit: *Quae videntur temporalia sunt,* etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilis subjacet tempori vel secundum suum esse, vel secundum suum motum, tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus, secundum quod sunt hominis praemia. Nam praemia hominis, quae sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt; quae autem sunt in rebus invisibilibus permanent in aeternum. Unde et supra praemiserat: *Æternum gloriae pondus operatur in nobis.*

Ad secundum dicendum, quod creatura corporalis secundum suam naturam est bona; sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare, et contractum; secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem aestimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quaecumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum, quod creaturae quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt; quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut dicitur Roman. 1, 20. Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur; unde dicitur Sap. 14, 11, quod *creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium*; et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt attestatur quod sunt a Deo; non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens; quod habent a Deo.

ARTICULUS II.

Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem. — (*Sup*, *quaest.* 25, *art.* 3, *corp.*; *et opusc.* 2, *cap.* 100 *et* 101.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim Sapient. 1, 14: *Creavit Deus ut essent omnia.* Ergo omnia sunt creata propter proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Praeterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. Praeterea, justitia non dat inaequalia nisi inaequalibus. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inaequalitatem a Deo creatam est inaequalitas a Deo non creata. Sed inaequalitas a Deo non creata non potest esse nisi quae est ex libero arbitrio. Ergo omnis inaequalitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturae autem corporales sunt

inaequales spiritualibus. Ergo creaturae corporales sunt factae propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Concl. Visibilia omnia et corporalia sunt effective a Deo producta, non in poenam spiritualium substantiarum, sed ex ipsa Dei intentione propter divinam bonitatem repraesentandam.

Respondeo dicendum, quod Origenes posuit (lib. 2 Periar., cap. 1 et 9), quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad poenam creaturae spiritualis peccantis. Posuit enim quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes aequales: quarum, cum essent liberi arbitrii, quaedam conversae sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitae sunt majorem vel minorem gradum in sua simplicitate remanentes; quaedam vero aversae a Deo, alligatae sunt corporibus diversis secundum modum aversionis a Deo.

Quae quidem positio erronea est. Primo quidem quia contrariatur Scripturae, quae, narrata productione cujuslibet speciei creaturae corporalis, subjungit, Gen. 1: *Vidit Deus, quod hoc esset bonum*; quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundo, quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio quae nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturae puniendo, si plures creaturae spirituales similiter peccassent sicut illa propter cujus peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quod essent plures soles in mundo; et idem esset de aliis. Haec autem sunt omnino inconvenientia.

Unde, hac positione remota tamquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primo quidem quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundo vero quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor; tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam (partes enim sunt quasi materia totius); ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suam propriam actum et perfectionem: secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem; singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei; quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repraesentat divinum esse et bonitatem ejus: et ideo per hoc quod Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod finis proximus non excludit finem ultimum; unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum, quod aequalitas justitiae locum habet in retribuendo; justum enim est quod aequalibus aequalia retribuantur; non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus aedificii ponit absque injustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus praecedentem, sed attendens ad perfectionem totius aedificii, quae non esset, nisi lapides diversimode in aedificio collocarentur; sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inaequales creaturas instituit secundum suam sapientiam absque injustitia, nulla tamen praesupposita meritorum diversitate.

ARTICULUS III.

Utrum creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus Angelis. — (2, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 4; *et opusc.* 15, *cap.* 9 *et* 20.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus Angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta, secundum illud psal. 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti.* Sed ordinare est sapientis, ut dicitur principio Metaph. (lib. 1, cap. 2); unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit (3 de Trin., cap. 4). Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quod creatura corporalis, tamquam inferior, per spiritualem, tamquam superiorem, est producta.

2. Praeterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum; quia *idem semper facit idem.* Si ergo omnes creaturae tam spirituales quam corporales sunt immediate a Deo productae, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia; quod patet esse falsum, cum propter *longe distare a Deo* dicat Philosophus (2 de Gen. et Cor., text. 59), quaedam corruptibilia esse.

3. Praeterea, ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturae produci potuit, et productum fuit; quia in talibus non differt esse et posse; praesertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam ei denegatur, nisi forte ob culpam suam.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus caelum et terram*: per quae creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate a Deo producta.

Concl. Creaturae corporales sunt effective et immediate a Deo productae, et non media aliqua angelorum operatione.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt gradatim res a Deo processisse: ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, et illa produxit aliam, et sic inde usque ad creaturam corpoream.

Sed haec positio est impossibilis: quia prima corporalis creaturae productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur. Imper-

fectum (1) enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito, quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo, ut Moyses ostenderet, corpora omnia immediate a Deo creata, dixit: *In principio creavit Deus caelum et terram.*

Ad primum ergo dicendum, quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia, hoc enim impossibile est; sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituantur.

Ad secundum dicendum, quod ipse Deus absque suae simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est, quaest. 14, art. 2, et qu. 15, art. 1; et ideo etiam est secundum diversa cognita diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi; quia unum et idem aliter fit a majori; et a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil praesupponatur, est virtutis infinitae. Unde nulli creaturae competere potest.

ARTICULUS IV.

Utrum formae corporum sicut ab Angelis. — (1, *dist.* 36, *qu.* 2, *art.* 1, *corp.*, *et* 2, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 4, *ad* 4, *et dist.* 18, *qu.* 2, *art.* 3, *corp.*; *et* 3 *cont.*, *cap.* 24 *et* 69; *et opusc.* 34, *cap.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod formae corporum sint ab Angelis. Dicit enim Boetius (in lib. 1 de Trinit., ante med.), quod *a formis quae sunt sine materia veniunt formae quae sunt in materia.* Formae autem quae sunt sine materia, sunt substantiae spirituales; formae autem quae sunt in materia, sunt formae corporum. Ergo formae corporum sunt a spiritualibus substantiis.

2. Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiae per suam essentiam sunt formae; creaturae autem corporales participant formas. Ergo formae corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatae.

3. Praeterea, spirituales substantiae magis habent virtutem causandi quam corpora caelestia. Sed corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multo magis a spiritualibus substantiis formae quae sunt in materia derivantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit (3 de Trinit. cap. 8, in princ.), quod *non est putandum Angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo.* Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia a quo speciem recipit. Non ergo formae corporales sunt ab Angelis, sed a Deo.

Concl. Cum formae sensibiles et corporales sint, ex quibus composita sunt et fiunt, non producuntur a formis separatis nisi ut motoribus ad formas: et a Deo ut prima causa, et a compositis agentibus corporalibus, et propinquis agentibus educentibus illas de materiae potentia.

Respondeo dicendum, quod opinio fuit quorumdam, quod omnes formae corporales derivantur a substantiis spiritualibus, quas Angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt.

Plato enim posuit formas quae sunt in materia corporali, derivari a formis sine materia subsistentibus per modum participationis cujusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus constituuntur haec singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quaedam impressio ab illis formis separatis per modum assimilationis cujusdam, quam participationem vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum; puta quod una substantia separata est quae est equus, quae est causa omnium equorum, supra quam est quaedam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitae; et ulterius quamdam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse.

Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidem ipsi intelligentias, nos autem Angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas quae sunt in materia corporali, sicut a formis quae sunt in mente artificis, procedunt formae artificiatorum.

Et in idem videtur redire quod quidam moderni haeretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a diabolo formatam, et per varias species distinctam.

Omnes autem haec opiniones ex una radice processisse videntur. Quaerebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas.

Sed, sicut probat Aristoteles (in 7 Metaph., text. 26 et 27), id quod proprie fit, est compositum. Formae autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis: quia etiam formae non habent esse, sed composita habent esse per eas; sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit (3 de Trin. cap. 4 et 5), sequitur ulterius quod

(1) Ita cod. Alcan. cum editis. Codex theologorum Lovan. et Duac. omittit. *Imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri.*

etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tamquam influentibus formas, sed tamquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum.

In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum; et ideo formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia tamquam proprie causae. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus praemittit: *Dixit Deus.* Fiat hoc, vel illud; in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, a quo secundum Augustinum (tract. 1 in Joan., a med., et 1 super Gen. ad litt. cap. 4), est omnis forma, et compago, et concordia partium.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina, sicut etiam Apostolus dicit, Hebr. 11, 3: *Fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Si autem per formas quae sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum sed per motum.

Ad secundum dicendum, quod formae participatae in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut Platonici posuerunt, sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad tertium dicendum, quod corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

QUAESTIO LXVI.

DE ORDINE CREATIONIS AD DISTINCTIONEM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de opere distinctionis: et primo, considerandum est de ordine creationis, ad distinctionem; secundo, de ipsa distinctione secundum se.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum informitas materiae creatae praecesserit tempore formationem ipsius; 2.° utrum sit una materia omnium corporalium; 3.° utrum caelum empyreum sit concreatum materiae informi; 4.° utrum tempus sit eidem concreatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum informitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius. — (Inf., qu. 66, art. 1, et 2, corp., et qu. 74, art. 2, corp.; et Pot. qu. 4, art. 1, et 2, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod informitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius. Dicitur enim Gen. 1, 2: *Terra erat inanis et vacua*, sive *invisibilis et incomposita* secundum aliam litteram (70 Interp.): per quod designatur informitas materiae, ut Augustinus dicit (lib. 12 Conf., c. 12; lib. 2 super Gen. ad litt., cap. 11). Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

2. Praeterea, natura in sui operatione Dei operationem imitatur, sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturae informitas tempore procedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. Praeterea, materia potior (1) est accidente, quia materia est pars substantiae. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

1. Sed contra, imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum; unde de eo dicitur Deuter. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

2. Praeterea, creaturae corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas praecessit tempore formationem materiae, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturae, quam antiqui vocaverunt *chaos.*

Concl. Informitas materiae non praecessit duratione ejus formationem, aut distinctionem, sed natura: praecessit autem informitas materiae ejus formationem, idest pulchritudinem et ornatum.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones Sanctorum. Augustinus enim (lib. 1 super Gen., cap. 15, parum a princ.), vult quod informitas materiae corporalis non praecesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine, vel ordine naturae. Alii vero, ut Basilius (hom. 2 Hexam. paulo a princ.), Ambrosius (lib. 1 Hexam., cap. 8), et Chrysostomus (homil. 2 in Genes., a med.), volunt quod informitas materiae tempore praecesserit formationem. Et quamvis hae opiniones videantur esse contrariae, tamen parum ab invicem differunt. Aliter enim accipit informitatem materiae Augustinus quam alii.

Augustinus enim accipit informitatem materiae pro carentia omnis formae; et sic impossibile est dicere quod informitas materiae tempore praecesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis praecessit duratione, haec erat jam in actu; hoc enim creatio (2) importat. Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici, quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formae diversae, quibus sit distincta; quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem, aut aquam aut aliquod medium; ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari; quia, cum illa forma praecedens daret esse (3) actu in genere substantiae, et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formae accidentalis, et sic sequentes formae essent accidentia, secundum quae non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiae referatur ad conditionem primae materiae,

(1) Ita edit. Rom. et Nicolai. Edit. Pat. 1712, *prior*, al., *potior.*
(2) Ita Nicolai. Edit. Rom. et Patav., *duratio.*
(3) Edit. Neapol. 1763: *daret esse in actu.*

quae secundum se non habet aliquam formam, informitas materiae non praecessit formationem seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit, loc. cit. supra, sed origine seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto.

Alii vero Sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura; et secundum hoc dicunt quod informitas materiae corporalis duratione praecessit formationem ejusdem. Et sic secundum hoc quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infra patebit, qu. 69, art. 1.

Et quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur caelum, pulchritudo lucis: unde dicitur quod *tenebrae erant super faciem abyssi.* Deerat autem terrae duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperta; et quantum ad hoc dicitur quod *terra erat inanis*, sive *invisibilis*: quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis; et ideo dicitur, quod erat *vacua* seu *incomposita*; idest, *non ornata*, secundum aliam litteram (70 Interpr.).

Et sic cum praemisisset duas naturas creatas, scilicet caelum et terram, informitatem caeli expressit per hoc quod dixit: *Tenebrae erant super faciem abyssi*, secundum quod sub caelo etiam aer includitur; informitatem vero terrae per hoc quod dixit: *Terra erat inanis et vacua.*

Ad primum ergo dicendum, quod terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino, et ab aliis Sanctis. Augustinus enim (locis cit. in arg., et lib. 1 de Gen. cont. Manich., cap. 5 et 7) vult quod nomine terrae et aquae significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere nisi sub similitudine rerum eis notarum; unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam, vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis, et cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo dicitur terra inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita, quia materia per formam cognoscitur. Unde in se considerata dicitur invisibilis, vel inanis; et ejus potentia per formam repletur. Unde et Plato (citatur in Timaeo ab Arist., 4 Phys., text. 15) materia dicit esse locum. Alii vero Sancti per terram intelligunt ipsum elementum terrae; quae qualiter secundum eos erat informis dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod natura producit effectum in actu de ente in potentia; et ideo oportet ut in ejus operatione potentia tempore praecedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo; et ideo statim potest producere rem perfectam secundum magnitudinem suae virtutis.

Ad tertium dicendum, quod accidens, cum sit forma, est actus quidam; materia autem secundum id quod est, ens in potentia. Unde magis repugnat materiae esse in actu sine forma, quam accidenti sine subjecto.

Ad primum vero quod objicitur in contrarium dicendum est, quod, si secundum alios Sanctos informitas tempore praecessit formationem materiae, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex ejus sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum, quod quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, praeter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus dstinictionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primo quidem caeli et terrae, in quo ostenditur etiam distinctio secundum materiam, ut infra patebit, quaest. 69, art. 1: et hoc, cum dicit: *In principio Deus creavit caelum et terram*, etc. Secundo per distinctionem elementorum quantum ad formas suas, per hoc quod nominat terram et aquam; aerem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato (in Timaeo cap. 26), aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur *spiritus Domini*, quia etiam aer spiritus dicitur; ignem vero intellexerit significari per caelum quod igneae naturae esse dixit, ut Augustinus refert in 8 lib. de Dei, cap. 11. Sed Rabbi Moyses (lib. 2 Perplexorum, cap. 30), in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras, quia, ut dicit, in propria sphaera ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est, quod *spiritus Domini* in Scriptura nonnisi pro Spiritu sancto consuevit poni; qui aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiae quam vult formare. Tertia distinctio significatur secundum situm, quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur; aer vero, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur: *Tenebrae erant super faciem abyssi.* Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit, quaest. 71.

ARTICULUS II.

Utrum una sit materia informis omnium corporalium. — (1, *dist.* 12, *art.* 1; *et* 2 *contr.*, *cap.* 16, §. 8; *et opusc.* 12, *cap.* 71, *et opusc.* 16, *cap.* 8, *et op.* 42, *cap.* 14 *et* 15; *et* 1 *cael. Hierar.*, *lect.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus (12 Confess., cap. 12): *Duo reperio quae fecisti: unum quod erat formatum, alterum quod erat informe.* Et hoc dicit esse terram invisibilem et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Praeterea, Philosophus dicit (in 5 Metaph., text. 10), quod illa quae sunt unum in genere, sunt unum in materia. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Praeterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Praeterea, materia in se considerata est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata est una tantum omnium corporalium.

Sed contra, quaecumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et patiuntur ab invicem, ut dicitur in 1 de Generatione (a text. 50 usque ad 54). Sed corpora caelestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

CONCL. Non est una omnium corporum corruptibilium et incorruptibilium materia, nisi secundum analogiam.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt diversae opiniones philosophorum. Plato enim et omnes philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde, cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quaedam corpora sint incorruptibilia, Plato (in Timaeo a princ.) adscribebat non conditioni materiae, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus caelestibus dicentem: *Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea major est nexu vestro.*

Hanc autem positionem Aristoteles (lib. 1 de Caelo, a text. 5 usque ad 19), reprobat per motus naturales corporum. Cum enim corpus caeleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod ejus natura sit alia a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis qui est proprius corporis caelestis caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii (ut qui est sursum, ei qui est deorsum); ita corpus caeleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus caeleste sit incorruptibile, elementa vero sunt corruptibilia.

Sed, non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formae corporalis. Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliae formae, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur, quia illa forma immutabiliter materiae inhaeret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quae non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid: quia privationi substerneretur aliquod ens actu. Sicut etiam accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi.

Supposito autem quod nulla forma quae sit in corpore corruptibili, remaneat, ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia secundum se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias; quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum. Unde, sicut quando est sub forma imperfecta est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis; et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione, quia carentia formae in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Haec autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam sit una materia.

Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit (in lib. de Substantia orbis, cap. 2), quod ipsum corpus caeleste sit materia caeli, ens in potentia ad *ubi*, et non ad *esse*, et forma ejus sit substantia separata, quae unitur ei ut motor; quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remota ergo per intellectum substantia separata quae ponitur motor, si corpus caeleste non est habens formam (quod est componi ex forma et subjecto formae), sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu, quod de corpore caelesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo quod materia corporis caelestis secundum se considerata non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum, quaecumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam quod nullo modo in ea remanet potentia ad *esse*, sed ad *ubi* tantum, ut Aristoteles dicit (lib. 1 de Caelo, a text. 20 usque ad 32). Et sic non est eadem materia corporis caelestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis non ponentis quintam essentiam. Vel dicendum, quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturae corporeae.

Ad secundum dicendum, quod si genus consideretur physice, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere propter diversum modum potentiae in eis, ut dicitur 10 Metaph. (text. 26). Secundum autem logicam considerationem est unum genus omnium corporum propter unam rationem corporeitatis.

Ad tertium dicendum, quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum, sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia caelestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

ARTICULUS III.

Utrum caelum empyreum sit concreatum materiae informi. — *(2, dist. 12, artic. 5.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod caelum empyreum non sit concreatum materiae informi. Caelum enim empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile; caelum autem empyreum non est mobile; quia motus ejus deprehenderetur per motum alicujus corporis apparentis, quod minime apparet. Non ergo caelum empyreum est aliquid materiae informi concreatum.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in 3 de Trinitate cap. 4 et 5), quod *inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur*. Si ergo caelum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in haec inferiora corpora. Sed hoc non videtur; praesertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo caelum empyreum materiae informi concreatum.

3. Si dicatur quod caelum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra Augustinus dicit (in 4 de Trinit., cap. 20, parum a med.), quod *nos, secundum quod mente aliquod aeternum capimus, non in hoc mundo sumus*. Ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Praeterea, inter corpora caelestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum et partim lucidum, scilicet caelum sidereum. Invenitur etiam aliquod caelum totum diaphanum, quod aliqui nominant caelum aqueum vel crystallinum. Si ergo est aliud superius caelum, oportet quod sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest; quia sic continue aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo caelum empyreum materiae informi est concreatum.

Sed contra est quod Strabus dicit (habetur in Gloss. ord., ubi citatur non Strabus, sed Beda), quod cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram*, caelum dicit, non visibile firmamentum, sed empyreum, idest, igneum.

Concl. Conveniens fuit in principio mundi corpus totaliter lucidum fuisse creatum ubi inchoaretur beatorum gloria secundum corpus, quod caelum empyreum est appellatum.

Respondeo dicendum, quod caelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedae, et iterum per auctoritatem Basilii.

In cujus positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum. Dicit enim Strabus, et etiam Beda (ibid.), quod *statim factum Angelis est repletum*. Basilius etiam dicit (in hom. 2 Hexam., a med.): *Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quae est extra mundum*; *et ibi quietis domicilium sortientur*. Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt caelum empyreum ea ratione, quia firmamentum, per quod caelum empyreum intelligunt, non in principio, sed secunda die dicitur factum. Basilius vero ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum a tenebris inchoasse; quod Manichaei calumniantur, Deum veteris Testamenti Deum tenebrarum nominantes.

Hae autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quaestio de firmamento, quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino, et aliter ab aliis sanctis. Quaestio autem de tenebris solvitur secundum Augustinum (1 sup. Gen. ad litt., cap. 15, et 7 cap. 27), per hoc quod informitas, quae per tenebras significatur, non praecessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios vero, cum tenebrae non sint creatura aliqua sed privatio lucis, divinae sapientiae attestatur, ut ea quae produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum.

Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriae. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine Angelorum quorum aequalitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum, sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud caelum dicitur empyreum, idest, igneum, non ab ardore, sed a splendore.

Sciendum est autem quod Augustinus (10 de Civ. Dei, cap. 9, et 27) dicit quod Porphyrius discernebat a daemonibus Angelos, ut aerea loca esse daemonum, aetherea vero vel empyrea diceret Angelorum. Sed Porphyrius, tamquam Platonicus, caelum istud sidereum igneum esse existimabat; et ideo empyreum nominabat, vel aethereum, secundum quod nomen aetheris sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit (1 de Caelo, text. 22). Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur, Augustinum caelum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur a modernis.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi, quia per motum creaturae corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriae cessabit corporum motus; et talem oportuit esse a principio dispositionem caeli empyrei.

Ad secundum dicendum, quod satis probabile est quod caelum empyreum, secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriae, non habet influentiam in inferiora corpora, quae sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum (1).

Probabilius tamen videtur dicendum, quod, sicut supremi Angeli qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium (cap. 8 cael. Hiararch.), ita caelum empyreum habet influentiam super corpora quae moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum caelum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, puta virtutem continendi et causandi vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens.

Ad tertium dicendum, quod locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit (hom. 2 in Hexam., a med.), quod *ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce, et laetitia degendi sibi habitum possidebat.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Basilius dicit (ibid.), constat *factum esse caelum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, et adeo validum, ut possit ea quae extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore, qui superradiabat, excluso.*

Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis caelis, potest aliter dici, quod habet lucem caelum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed

(1) Nicolai, *cursum*.

magis subtilem; vel habet claritatem gloriae, quae non est conformis cum claritate naturali.

ARTICULUS IV.

Utrum tempus sit concreatum materiae informi.
(2, *dist.* 12, *quaest.* 1, *art.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus non sit concreatum materiae informi. Dicit enim Augustinus (12 Confess., c. 12), ad Deum loquens: *Duo reperio, quae fecisti carentia temporibus, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam.* Non ergo tempus est concreatum materiae informi.

2. Praeterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed a principio nec nox, nec dies erat; sed postmodum, cum *divisit Deus lucem a tenebris.* Ergo a principio non erat tempus.

3. Praeterea, tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo non a principio erat tempus.

4. Praeterea, motus est prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primo creata quam tempus.

5. Praeterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primo creata tempus quam locus.

Sed contra est quod Augustinus dicit (super Genes. ad litt. imperf., cap. 3), quod spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis.

Concl. In prima mundi origine fuit tempus informi materiae concreatum.

Respondeo dicendum, quod communiter dicitur, quatuor esse primo creata, scilicet naturam angelicam, caelum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus.

Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim (loco cit. in arg. 1), ponit duo primo creata, scilicet *naturam angelicam* et *materiam corporalem*, nulla mentione facta de caelo empyreo. Haec autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, praecedunt formationem non duratione, sed natura; et sicut natura praecedunt formationem, ita etiam et motum et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari.

Procedit autem praedicta enumeratio secundum opinionem aliorum Sanctorum ponentium, quod informitas materiae duratione praecessit formationem, et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod; aliter enim mensura durationis accipi non posset.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus hoc dicit ea ratione qua natura angelica et materia informis praecedunt origine, seu natura tempus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut secundum alios Sanctos materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata, ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum et distinctum per diem et noctem.

Ad tertium dicendum, quod si motus firmamenti non statim a principio incepit, tunc tempus quod praecessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cujuscumque primi motus. Accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti, in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus mensura esset tempus, quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere, statim a principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelica. Motum autem non est intelligere sine tempore, cum nihil aliud sit tempus quam numerus prioris et posterioris in motu.

Ad quartum dicendum, quod inter primo creata computantur ea quae habent generalem habitudinem ad res: et ideo computari debuit tempus, quod habet rationis communis mensurae, non autem motus, qui comparatur solum ad subjectum mobile.

Ad quintum dicendum, quod locus intelligitur in caelo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul; tempus autem, quod non est permanens, concreatum est in suo principio; sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore nisi *nunc*.

QUAESTIO LXVII.

DE OPERE DISTINCTIONIS SECUNDUM SE.

(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se; et primo, de opere primae diei; secundo, de opere secundae diei; tertio de opere tertiae (1).

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum lux proprie in spiritualibus dici possit; 2.° utrum lux corporalis sit corpus; 3.° utrum sit qualitas; 4.° utrum conveniens fuerit prima die fieri lucem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur. — (2, *dist.* 13, *art.* 2; *et quol.* 6, *fine*; *et Joan.* 1, *lect.* 8, *princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus (4 super Genes. ad litt., c. 28, a med.), quod in spiritualibus melior et certior lux est; et quod Christus non sic dicitur lux quomodo lapis, sed illud proprie, hoc figurative.

2. Praeterea, Dionysius (c. 4 de div. Nom., art. 1, lect. 4), ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Ergo lux proprie dicitur in spiritualibus.

3. Praeterea, Apostolus dicit, ad Ephes. 5, 13: *Omne quod manifestatur, lumen est.* Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

Sed contra est quod Ambrosius (in princ. prol., lib. 2 de Fide ad Gratianum) ponit splendorem inter ea quae de Deo metaphorice dicuntur.

Concl. Lumen quoad usum assumitur ad significandum quodcumque manifestationem et cognitionem facit: quoad primam vero ejus impositionem, ut scilicet importat manifestationem in sensu visus, non nisi metaphorice in spiritualibus assumitur.

Respondeo dicendum, quod de aliquo nomine dupliciter convenit loqui: uno modo secundum primam hujus impositionem, alio modo secundum usum nominis: sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus extensum est hoc nomen secundum usum loquentium ad omnem cognitionem aliorum sensuum; di-

(1) Nicolai addit, *diei*.

cimus enim: Vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum; et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth. 5, 8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit (loc. prox. cit.). Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum lux sit corpus. — (2, *dist.* 2, *qu.* 2, *art.* 3, *ad* 4, *et dist.* 13, *art.* 3, *et dist.* 30, *qu.* 2, *art.* 1, *corp.*; *et* 2 *Cael.*, *lect.* 10, *princ.*; *et* 2 *de Anima, lect.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lux sit corpus. Dicit enim Augustinus (in lib. 3 de lib. Arb., c. 5, a med.), quod *lux in corporibus primum tenet locum.* Ergo lux est corpus.

2. Praeterea, Philososophus dicit (5 Topic., c. 2) quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Praeterea, ferri, intersecari et reflecti est proprie corporum. Haec autem omnia attribuuntur lumini, vel radio; conjunguntur etiam diversi radii et separantur, ut Dionysius dicit (2 cap. de div. Nom., ante med. lect. 2), quod etiam videtur nonnisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

Sed contra, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

Concl. Cum illuminatio fiat in instanti, et in omnem partem, lumen ipsum non est corpus.

Respondeo dicendum, quod impossibile est lumen esse corpus; quod quidem apparet tripliciter.

Primo quidem ex parte loci. Nam locus cujuslibet corporis est alius a loco alterius corporis; nec est possibile secundum naturam duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint, quia contiguum requirit distinctionem in situ.

Secundo apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti; quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum; illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili: quia in parvo spatio posset tempus latere; in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset. Statim enim cum sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphaerium usque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus; quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicujus corporis.

Tertio apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, et quod materia ejus acciperet aliam formam; quod non apparet, nisi aliquis dicat, etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemisphaerium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere quod ad solam absentiam luminaris tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc quod ad interpositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam; quia non apparet ibi major claritas post quam ante. Quia ergo omnia haec non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus accipit lumen pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad secundum dicendum, quod Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia; sicut ignis in materia aerea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo. Non tamen est multum curandum de eis exemplis quae Aristoteles inducit in libris logicalibus, quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa attribuuntur lumini metaphorice, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatur in 8 Physic. (text. 55), utimur nominibus pertinentibus ad motum localem in alteratione, et in omnibus motibus; sicut etiam nomen distantiae derivatum est a loco ad omnia contraria (ut dicitur in 10 Metaph. text. 13).

ARTICULUS III.

Utrum lux sit qualitas. — (2, *dist.* 1, *qu.* 3, *art.* 3, *et* 4, *et art.* 8 *ad* 12; *et* 2 *de Anima*, *lect.* 14; *et op.* 9, *qu.* 7; *et* 2 *Cael. lect.* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subjectis, etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua, postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Praeterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium, sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium; tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Praeterea, causa est potior effectu. Sed lux caelestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus; dat etiam esse spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in lib. 1 de orthod. Fid, c. 9, et lib. 2, c. 7, quod lux est quaedam qualitas.

Concl. Cum lumen non sit substantia, neque intentio, necesse est esse quamdam activam qualitatem consequentem per se corpus lucens.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt

quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete, sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere.

Sed hoc non potest esse propter duo: primo quidem quia lumen denominat aerem, fit enim aer luminosus in actu; color vero non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus; secundo quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora; intentiones autem non causant transmutationes naturales.

Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis.

Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo. Primo quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis; quia *quod quid est*, est objectum intellectus, ut dicitur in 3 de Anima (text. 26); lux autem est secundum se visibilis. Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio; quia formae substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris; alioquin ea recedente, corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis.

Dicendum est ergo, quod, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est quod radii diversarum stellarum habent diversos effectus secundum diversas naturas corporum.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum qualitas consequatur formam substantialem, diversimode se habet subjectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formae. Cum enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem. Cum vero forma substantialis recipitur imperfecte secundum inchoationem quamdam, qualitas consequens manet quidem aliquamdiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quae redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiae ad susceptionem formae substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formae: et ideo lumen non remanet nisi ad praesentiam agentis.

Ad secundum dicendum, quod accidit luci quod non habet contrarium, inquantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter, in virtute formae substantialis; ita lumen agit quasi instrumentaliter, in virtute corporum caelestium, ad producendas formas substantiales, et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, inquantum est qualitas primi corporis sensibilis.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter lucis productio in prima die ponatur. — (*2, dist. 13, art. 4; et Gal. 4, lect. 6, fine.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quaedam, ut dictum est, art. praec. Qualitas autem, cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

2. Praeterea, per lucem distinguitur nox a die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

3. Praeterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. Si dicatur quod intelligitur de luce spirituali, contra. Lux, quae legitur facta prima die, facit distinctionem a tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebrae, quia etiam daemones fuerunt a principio boni, ut supra dictum est, qu. 63, art. 5. Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

Sed contra, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

Concl. Decuit divinae sapientiae ordinem, ut primo die lux fieret.

Respondeo dicendum, quod de productione lucis ex duplex opinio.

Augustinus enim (lib. 11 de Civ. Dei, cap. 9 et 33), videtur dicere quod non fuerit conveniens Moysen praetermisisse spiritualis creaturae productionem; et ideo dicit quod cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram*, per caelum intelligitur spiritualis natura adhuc informis; per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturae. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturae significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali. Formatio enim naturae spiritualis est per hoc quod illuminatur, ut adhaereat verbo Dei.

Aliis autem videtur quod sit praetermissa a Moyse productio spiritualis creaturae, sed hujus rationem diversimode assignant. Basilius enim dicit (hom. 1 in Hexam., a princ.), quod Moyses principium narrationis suae fecit a principio, quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura, idest, angelica, praetermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem (hom. 2 in Gen., circ. med.), assignat aliam rationem; quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idolatriae occasionem, si propositae fuissent eis aliquae substantiae supra omnes corporeas creaturas; eas enim reputassent deos, cum etiam proni essent ad hoc quod solem et lunam, et stellas colerent tamquam deos; quod eis inhibetur Deuter. 4. Praemissa autem fuerat circa creaturam corporalem multiplex informitas. Una quidem in hoc quod dicebatur: *Terra erat inanis et vacua*; alia vero in hoc quod dicebatur: *Tenebrae erant super faciem abyssi.*

Necessarium autem fuit ut uniformitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primo quidem quia lux, ut dictum est art. 3, hujus quaest., est qualitas primi corporis; unde secundum eam primo fuit mundus formandus. Secundo propter communitatem lucis; communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione; nam prius generatur

vivum quam animal, et animal quam homo, ut dicitur in lib. 2 de Generatione animalium, c. 3. Sic ergo oportuit ordinem divinae sapientiae manifestari, ut inter opera distinctionis produceretur lux tamquam primi corporis forma, et tamquam communior. Basilius tamen (homil. 2 in Hexam., a med.), posuit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta radio addi, quae in objiciendo est tacta; quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum opinionem quae ponit informitatem materiae duratione praecedere formationem, oportet dicere quod materia a principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodum vero fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam, quae postmodum, facto sole, in materiam praejacentem rediit. Sed istud non est conveniens, quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturae, quae postmodum perseverat. Unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit quod postmodum esse desierit.

Et ideo alii dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret; nihil autem est vacuum in operibus Dei.

Et ideo alii dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam; quia secundum hoc materia ejus non potest esse sub alia forma.

Et ideo est dicendum quod, ut Dionysius dicit (4 c. de div. Nom., parte 1, lect. 3), illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quod jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc in productione hujus lucis distincta est lux a tenebris quantum ad tria. Primo quidem quantum ad causam, secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terrae causa tenebrarum. Secundo quantum ad locum; quia in uno hemisphaerio erat lumen, in alio tenebrae. Tertio quantum ad tempus; quia in eodem hemisphaerio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebrae, et hoc est quod dicitur: *Lucem vocavit diem, et tenebras noctem.*

Ad tertium dicendum, quod Basilius dicit (homil. 2 in Hexam., a med.), lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum.

Sed contra hoc objicit Augustinus (lib. 1, sup. Gen. ad litt., cap. 16), quod nulla ratio esset hujus vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis, cum homines et animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret. Et praeterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui praesentia; sed miraculose potest hoc fieri. In prima autem institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit (lib. 2 super Genes. ad litt., c. 1, parum a princ.).

Et ideo dicendum est, quod duplex est motus in caelo. Unus communis toti caelo, qui facit diem et noctem; et iste videtur institutus primo die. Alius autem est qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium, et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quae fit per motum communem: in quarta autem die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur: *Ut sint in tempora et dies et annos*; quae quidem diversitas fit per motum proprios.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinus (lib. 1 super Gen. ad litt., c. 15), informitas non praecedit formationem duratione. Unde oportet dicere quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturae, non quae est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit, sed quae est per gratiam, cum qua creata fuit, ut dictum est, qu. 62, art. 3. Per hanc ergo lucem facta est divisio a tenebris, id est, ab informitate alterius creaturae non formatae. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus, non quae tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus, sed quas Deus futuras praevidit.

QUAESTIO LXVIII.

DE OPERE SECUNDAE DIEI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de opere secundae diei; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum firmamentum sit factum secunda die; 2,° utrum aliquae aquae sint supra firmamentum; 3.° utrum firmamentum dividat aquas ab aquis; 4.° utrum sit unum caelum tantum, vel plures.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum firmamentum sit factum secunda die.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod firmamentum non sit factum secunda die. Dicitur enim Genes. 1, 8: *Vocavit Deus firmamentum caelum.* Sed caelum factum est ante omnem diem, ut patet, cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Ergo firmamentum non est factum secunda die.

2. Praeterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinae sapientiae. Non conveniret autem divinae sapientiae ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quae fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

3. Praeterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia praeexistente, quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 6: *Dixit Deus: Fiat firmamentum*; et postea sequitur: *Et factum est vespere et mane dies secundus.*

Concl. Pro diversa firmamenti acceptione secundum utrumque (naturae scilicet et temporis) ordinem, vel concedi vel negari potest firmamentum secundo die factum esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus docet (1 super Genes. ad litt., cap. 18 prope fin., et lib. 12 Conf., c. 23 et 24, in princ.), in hujus-

modi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur.

Sciendum est ergo quod hoc quod legitur, firmamentum secunda die factum dupliciter intelligi potest. Uno modo de firmamento in quo sunt sidera; et secundum hoc oportet nos diversimode exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento.

Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum: et haec fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in ejus compositione lis non erat, sed amicitia tantum. Alii vero dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum, non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex; et haec opinio fuit Platonis, qui posuit corpus caeleste esse elementum ignis. Alii vero dixerunt caelum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus praeter quatuor elementa; et haec est opinio Aristotelis (lib. 1 de Caelo, a text. 16 usque ad 32).

Secundum igitur primam opinionem absolute posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam; ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex praeexistentibus elementis.

Secundum vero opinionem Platonis non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die. Nam facere firmamentum secundum hoc est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiae tempore praecedere formationem; quia formae elementorum sunt quae primo adveniunt materiae.

Multo autem minus, secundum opinionem Aristotelis, poni potest quod firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur. Quia caelum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quae non potest subesse alteri formae. Unde impossibile est quod firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. Unde productio substantiae firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio ejus secundum has duas opiniones pertinet ad opus secundae diei, sicut etiam Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., post princ. lect. 3), quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum.

Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturae, ut Augustinus vult (4 super Genes. ad litt., cap. 22 et 34), nihil prohibebit dicere, secundum quamcumque harum opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere.

Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixae sunt stellae, sed illa pars aeris in qua condensantur nubes: et dicitur firmamentum propter spissitudinem aeris in parte illa. Nam quod est spissum et solidum dicitur esse corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius (in Hexam., hom. 3, ante med.).

Et secundum hanc expositionem nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus (2 super Gen. ad litt., c. 4. in med.), hanc expositionem commendans, dicit: *Hanc considerationem laude dignissimam judico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Chrysostomum (hom. 3 in Gen.), primo Moyses summarie dixit quid Deus fecit, praemittens: *In principio creavit Deus caelum et terram*; postea per partes explicavit; sicut si quis dicat: hic artifex fecit domum istam, et postea subdit: Primo fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertio superposuit tectum. Et sic non oportet nos aliud caelum intelligere cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram*, et cum dicitur quod secunda die factum est firmamentum. Potest etiam dici aliud esse caelum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secunda die factum; et hoc diversimode. Nam secundum Augustinum (lib. 1 super Gen. ad litt. c. 9), caelum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis; caelum autem quod legitur secunda die factum, est caelum corporeum. Secundum vero Bedam et Strabum (ut in Glossa ord. sup. illud: *In princ.*), caelum quod legitur primo die factum, est caelum empyreum; firmamentum vero quod legitur secunda die factum est caelum sidereum. Secundum vero Damascenum (lib. 2 de orth. Fid., cap. 6), caelum quod legitur prima die factum, est quoddam caelum sphaericum sine stellis, de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphaeram, et mobile primum quod movetur motu diurno. Per firmamentum vero factum secunda die intelligitur caelum sidereum. Secundum autem aliam expositionem, quam Augustinus tangit (lib. 2 sup. Genes. ad litt., cap. 1 a med.), caelum prima die factum, est etiam ipsum caelum sidereum; per firmamentum vero secunda die factum intelligitur spatium aeris, in quo nubes condensantur, quod etiam caelum aequivoce dicitur. Et ideo ad aequivocationem designandam signanter dicitur: *Vocavit Deus firmamentum caelum*; sicut et supra dixerat: *Vocavit lucem diem*; quia dies etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit (lib. 2 Prophetarum, c. 30).

Ad secundum et tertium patet solutio ex supra dictis.

ARTICULUS II.

Utrum aquae sint supra firmamentum. — (2, *dist.* 4, *art.* 2; *et Pot. quaest.* 4, *art.* 1, *ad* 5; *et quol.* 4, *quaest.* 2, *art.* 2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aquae non sint supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

2. Praeterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus

rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Praeterea, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 7, quod *divisit aquas quae erant supra firmamentum, ab his quae erant sub firmamento.*

Concl. Sunt aquae corporales supra firmamentum, quae tamen pro diversa firmamenti acceptione vel natura cum illo eaedem, vel distinctae sunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (2 super Genes. ad litt., c. 5, in fin.), *major est Scripturae hujus auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. Unde quoquo modo et qualeslibet aquae ibi sint, eas tamen ibi esse, minime dubitamus.*

Quales autem sint illae aquae, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit (hom. 1 in Gen., non longe a princ.), quod aquae illae quae super caelos sunt, sunt spirituales substantiae. Unde in ps. 148, 4: dicitur: *Aquae, quae super caelos sunt, laudent nomen Domini*; et Dan. 3, 60: *Benedicite, aquae omnes quae super caelos sunt, Domino.*

Sed ad hoc respondet Basilius (in 3 in Hexam., non procul a fin.), quod hoc non dicitur eo quod aquae sint rationales creaturae, sed quia consideratio earum prudenter a sensum habentibus contemplata glorificationem perficit Creatoris. Unde ibidem dicitur idem de igne et grandine et hujusmodi, de quibus constat quod non sunt rationales creaturae.

Dicendum est ergo, quod sunt aquae corporales. Sed quales aquae sint, oportet diversimode definire secundum diversam de firmamento sententiam.

Si enim per firmamentum intelligatur caelum sidereum, quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione et aquae quae super caelos sunt, ejusdem naturae potuerunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur caelum sidereum, quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquae illae quae sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum.

Sed sicut, secundum Strabum (in Gloss. ord. super illud: *In principio creavit* , dicitur caelum empyreum, id est, igneum, propter solum splendorem (1); ita dicetur aliud caelum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra caelum sidereum.

Posito etiam quod firmamentum sit alterius naturae praeter quatuor elementa, adhuc potest dici quod aquas dividit, si per aquam non elementum aquae, sed materiam informem corporum intelligamus, ut Augustinus dicit (1 super Genes. contra Manichaeos, cap. 5 et 7); quia secundum hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab quis.

Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensantur, sic aquae quae supra firmamentum sunt, sunt aquae quae vaporabiliter resolutae supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviae generantur.

Dicere enim quod aquae vaporabiliter resolutae eleventur supra caelum sidereum (ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in 2 super Genes. ad litt., c. 4), est omnino impossibile; tum propter soliditatem caeli; tum propter regionem ignis mediam, quae hujusmodi vapores consumeret; tum quia locus quo feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunae; tum etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorumdam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quod corpus est in infinitum divisibile, vanum est; non enim corpus naturale in infinitum dividitur aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

Ad primum ergo dicendum, quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc quod aquae, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super caelos continentur.

Sed hanc solutionem Augustinus excludit (2 super Genes., c. 1, paulo a princ.), dicens quod nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum convenit quaerere, non quid in eis ad miraculum suae potentiae velit operari.

Unde aliter dicendum est, quod secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento patet solutio ex praemissis, in corp. art. Secundum autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat; ut quaedam aquae spissae sint circa terram, quaedam vero tenues circa caelum; ut sic se habeant illae ad caelum, sicut istae ad terram: vel quod per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum etiam patet solutio ex praemissis secundum duas ultimas opiniones. Secundum vero primam respondet Basilius (hom. 3 in Hexam., aliquantulum ante med.) dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum, seu convexum. Secundo, quia aquae quae sunt supra caelos, non sunt fluidae, sed quasi glaciali soliditate extra caelum firmatae. Unde et a quibusdam dicuntur caelum crystallinum.

Ad tertium dicendum, quod secundum tertiam opinionem aquae sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatae propter utilitatem pluviarum. Secundum vero secundam opinionem aquae sunt supra firmamentum, idest, caelum totum diaphanum absque stellis; quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum caelum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis, sicut caelum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum Zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundum vero primam opinionem aquae sunt ibi, ut Basilius dicit (loco prox. cit.), ad contemperandum calorem caelestium corporum. Cujus signum acceperunt aliqui (ut Augustinus dicit, lib. 2 super Gen., cap. 5 per tot.), quod stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

ARTICULUS III.

Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.
(Pot. qu. 4, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundum speciem est unus locus naturalis. Sed omnis aqua omni aquae est eadem specie, ut

(1) Ita cod. Alcan. Garcia et Nicolai. Edit. Rom. et Patav. *Salis splendorem.*

dicit Philosophus (lib. 1 Topic., cap. 6, parum a princ.). Non ergo aquae ab aquis sunt distinguendae secundum locum.

2. Praeterea, si dicatur quod aquae illae quae sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quae sunt sub firmamento; contra. Ea quae sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquae superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Praeterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quod aquae inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 6: *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.*

Concl. Pro diversa firmamenti et aquarum acceptione diversimode intelligitur firmamentum dividere aquas ab aquis.

Respondeo dicendum, quod aliquis considerando superficie tenus litteram Genesis, posset talem imaginationem concipere secundum quorumdam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi, cum dicitur quod *tenebrae erant super faciem abyssi.* Ponebant etiam, quod illud caelum sensibile quod videmus non continet infra se omnia corporalia, sed est infinitum aquarum corpus supra caelum. Et ita posset aliquis dicere quod firmamentum caeli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, idest, ab omnibus corporibus quae infra caelum continentur, quorum principium aquam ponebant.

Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturae. Sed considerandum est, quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit quae manifeste sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, intantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam: aerem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem, significans ipsum quasi aquae annexum, cum dicit quod *tenebrae erant super faciem abyssi*; per quod datur intelligi super faciem aquae esse aliquod corpus diaphanum, quod est subjectum lucis et tenebrarum.

Sic igitur, sive per firmamentum intelligamus caelum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum; convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur, vel secundum quod omnia corpora diaphana sub communi nomine aquarum (1) intelliguntur. Nam caelum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana a superioribus; aer vero nubilosus distinguit superiorem aeris partem, in qua generantur pluviae et hujusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quae aquae connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad primum ergo dicendum, quod si per firmamentum intelligatur caelum sidereum, aquae superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utraeque aquae sunt ejusdem speciei, et deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

Ad secundum dicendum, quod si accipiantur aquae diversae secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem, sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum, quod Moyses propter invisibilitatem aeris et similium corporum, omnia hujusmodi corpora sub aquae nomine comprehendit. Et sic manifestum est quod ex utraque parte firmamenti qualitercumque accepti, sunt aquae.

ARTICULUS IV.

Utrum sit unum caelum tantum.
(2, *dist.* 14, *artic.* 4; *et* 1 *Met. lect.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sit unum caelum tantum. Caelum enim contra terram dividitur, cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Sed terra est una tantum. Ergo et caelum est unum tantum.

2. Praeterea, omne quod constat ex tota sua materia, est unum tantum. Sed caelum est hujusmodi, ut probat Philosophus in 1 de Caelo (text. 95). Ergo caelum est unum tantum.

3. Praeterea, quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures caeli, caelum dicitur univoce de pluribus; quia si aequivoce, non proprie dicerentur plures caeli. Oportet ergo, si dicuntur plures caeli, quod sit aliqua ratio communis secundum quam caeli dicantur. Hanc autem non est assignare; non est ergo dicendum, quod sint plures caeli.

Sed contra est quod dicitur in psal. 148, 4: *Laudate eum, caeli caelorum.*

Concl. Si omne illud corpus quod supra terram et aquam est nomine caeli accipiatur, unum est tantum caelum; varii tamen secundum varias illius totius partes sunt caeli: varii quoque sunt caeli per metaphoram dicti.

Respondeo dicendum, quod circa hoc videtur esse quaedam diversitas inter Basilium et Chrysostomum; dicit enim Chrysostomus (hom. 4 in Hexam., ante med.), non esse nisi unum caelum; et quod pluraliter dicitur *caeli caelorum*, hoc est propter proprietatem linguae Hebraeae, in qua consuetum est ut caelum solum pluraliter significetur, sicut sunt etiam multa nomina in Latino, quae singulari carent. Basilius autem (hom. 3, in Hexam., inter med. et fin.), et Damascenus (lib. 2 orthod. Fidei, cap. 6), sequens eum, dicunt plures esse caelos.

Sed haec diversitas magis est in voce quam in re. Nam Chrysostomus unum caelum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam; nam etiam aves quae volant in aere dicuntur propter hoc volucres caeli. Sed quia in illo corpore sunt multae distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures caelos.

(1) Edit. Rom. *Sub omni convenientia aquarum.* Nicolai: *Sub convenientia aquarum.*

Ad distinctionem ergo caelorum sciendam, considerandum est quod caelum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur proprie et naturaliter, et sic dicitur caelum corpus aliquod sublime et luminosum actu vel potentia, et incorruptibile per naturam; et secundum hoc ponuntur tres caeli. Primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum. Secundum totaliter diaphanum, quod vocant caelum aequeum et crystallinum. Tertium partim diaphanum, et partim lucidum actu, quod vocant caelum sidereum; et dividitur in octo sphaeras, scilicet in sphaeram stellarum fixarum, et septem sphaeras planetarum, quae possunt dici septem caeli, vel septem sphaerae.

Secundo dicitur caelum per participationem alicujus proprietatis caelestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis, actu vel potentia; et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunae, Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 6), ponit unum caelum, nominans illud aereum. Et sic secundum eum sunt tres caeli, aereum, sidereum et aliud superius, de quo intelligitur quod Apostolus legitur raptus usque ad tertium caelum.

Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aeris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio, ideo istud caelum Rabanus (in Gen. cap. 1), distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans caelum igneum; inferiorem vero regionem caelum Olympium, ab altitudine cujusdam montis, qui vocatur Olympus; supremam vero regionem aeris vocavit caelum aethereum propter inflammationem; inferiorem vero regionem caelum aereum. Et sic, cum isti quatuor caeli tribus superioribus connumerentur, fiunt in universo, secundum Rabanum, septem caeli corporei.

Tertio dicitur caelum metaphorice; et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur caelum propter ejus spiritualem sublimitatem et lucem; de quo caelo exponitur diabolum dixisse, Isa. 14, 13: *Ascendam in caelum*, id est, ad aequalitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona, in quibus est Sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, caeli nominantur, ubi dicitur, Matth. 5, 12: *Merces vestra multa est in caelis*, ut Augustinus (lib. 1 de Serm., dom. in monte, cap. 5), exponit. Quandoque vero tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariae et intellectualis, tres caeli nominantur; de quibus Augustinus exponit (12 sup. Gen. ad litt., cap. 29 et 34), quod Paulus est *raptus usque ad tertium caelum.*

Ad primum ergo dicendum, quod terra se habet ad caelum ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multae circumferentiae. Unde, una terra existente, multi caeli ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de caelo secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium; sic enim est unum caelum tantum.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus caelis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis patet, in corp. art.

QUAESTIO LXIX.

DE OPERE TERTIAE DIEI.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de opere tertiae diei; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° de congregatione aquarum; 2.° de productione plantarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die. — (2, *dist.* 14, *art.* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die. Ea enim quae facta sunt prima et secunda die, verbo factionis exprimuntur. Dicitur enim: *Dixit Deus*: *Fiat lux*; et *Fiat firmamentum.* Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiae diei debuit exprimi verbo factionis, et non solum verbo congregationis.

2. Praetarea, terra prius undique erat aquis cooperta; propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram in quo aquae congregari possent.

3. Praeterea, quae non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquae habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquae congregatae in unum locum.

4. Praeterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquae naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum praeceptum adhiberi.

5. Praeterea, terra etiam in principio suae creationis nominatur, cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen terrae impositum.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

Concl. Ut naturae ordo servaretur, convenienter post formationem aquae secunda die factam, tertia die formata est terra, et distincta: quando congregatae sunt aquae quae sub caelo erant, in locum unum, et apparuit arida.

Respondeo dicendum, quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Augustini et aliorum Sanctorum. Augustinus enim (lib. 1 super Gen. ad litt., cap. 15, et lib. 4, cap. 22 et 34, et lib. 1 de Gen., contra Manich., cap. 5 et 7), in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturae. Dicit enim primo creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma, quam dicit primo significari nomine terrae et aquae; non quia haec informitas formationem praecesserit tempore, sed origine tantum. Neque una formatio secundum eum praecessit aliam duratione, sed solum naturae ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremae naturae, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem spiritualis natura praeeminet corporali, ita superiora corpora praeeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur: *fiat firmamentum*; per quod intelligitur impressio formae caelestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem non tempore, sed origine praecedentem. Unde per hoc quod dicitur: *Congregentur*

aquae, et appareat arida, intelligitur quod materiae corporali impressa est forma substantialis aquae, per quam competit ipsi talis motus; et forma substantialis terrae, per quam competit ei sic videri.

Sed secundum alios Sanctos, citatos qu. 46, art. 1, in corp., in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quod informitas materiae tempore praecessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiae secundum eos non intelligitur carentia omnis formae; quia jam erat caelum et aqua et terra, quae tria nominantur tamquam manifeste sensu perceptibilia; sed intelligitur informitas materiae carentia debitae distinctionis et consummatae cujusdam pulchritudinis. Et secundum haec tria nomina posuit Scriptura tres informitates. Ad caelum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas vero aquae, quae est media, significatur nomine abyssi; quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit contra Faust. (lib. 22, cap. 11). Informitas vero terrae tangitur in hoc quod dicitur, quod *terra erat inanis*, seu *invisibilis*, per hoc quod erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die; et quia tempus sequitur motum caeli, tempus autem est numerus motus supremi corporis, per hujusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quamdam distinctionem et ordinem, ita quod sub nomine aquae etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 3. Tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quae dicitur terrae et maris. Unde satis congrue, sicut informitatem terrae expresserat dicens quod *terra erat invisibilis*, vel *inanis*, ita ejus formationem exprimit per hoc quod dicit: *Et appareat arida*.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Augustinum (l. 2 sup. Gen., c. 20, et l. 2, c. 7 et 8), ideo in opere tertiae diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in praecedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formae, scilicet spirituales Angelorum, et caelestium corporum, sunt perfectae in esse, et stabiles; formae vero inferiorum sunt imperfectae et mobiles; et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridae, impressio talium formarum designatur. *Aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa*, ut ipse dicit in 2 super Genes. ad litt. (cap. 11, in fin.). Secundum vero alios dicendum est quod opus tertiae diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

Ad secundum patet solutio secundum Augustinum (loc. cit. in princ. corp.); quia non oportet dicere, quod terra primo esset cooperta aquis, et postmodum aquae sint congregatae, sed quod in tali congregatione fuerunt productae. Secundum vero alios tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit (1 super Genes. ad litt., cap. 12, non procul. a fin.). Uno modo, ut aquae in majorem altitudinem sint elevatae in loco ubi sunt congregatae; nam mare est altius terra, ut experimento compertum est in mari Rubro, ut Basilius dicit (hom. 4 in Hexam., ante med.). Secundo, ut dicatur quod rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quae congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur quod terra potuit aliquas partes praebere concavas, quibus confluentes aquae reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior.

Ad tertium dicendum, quod omnes aquae unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus; et propter hoc dicuntur aquae congregari in unum locum.

Vel dicit unum locum non simpliciter, sed per comparationem ad locum terrae siccae, ut sit sensus: *Congregentur aquae in unum locum*, idest, seorsum a terra sicca. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquae subdit quod *congregationes aquarum appellavit maria*.

Ad quartum dicendum, quod jussio Dei naturalem motum corporibus praebet, unde dicitur quod suis naturalibus motibus faciunt verbum ejus.

Vel potest dici quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer undique est (1) circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantae essent super terram, oportuit quod aliqua pars terrae esset discooperta aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis per elevationem vaporum desiccantis terram; sed sacra Scriptura attribuit potestati divinae, non solum in Gen., sed etiam in Job 38, 10, ubi ex persona Domini dicitur: *Circumdedi mare terminis meis*, et Jer. 5, 22: *Me ergo non timebitis, ait Dominus...., qui posui arenam terminum mari?*

Ad quintum dicendum, quod, secundum Augustinum (lib. 2 super Gen., cap. 2, et lib. 1, cap. 13), per terram de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima: nunc autem intelligitur ipsum elementum terrae.

Vel potest dici, secundum Basilium (hom. 4 in Hexam., a med.), quod primo nominabatur terra secundum naturam suam; nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quae est siccitas. Unde dicitur quod *vocavit aridam terram*.

Vel potest dici, secundum Rabbi Moysem (lib. 2 Proph., cap. 30), quod ubicumque dicitur, *vocavit*, significatur aequivocatio nominis. Unde prius dictum est, quod *vocavit lucem diem*, propter hoc etiam quod dies vocatur spatium viginti quatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus*. Similiter dicendum est quod *firmamentum*, idest, aerem, *vocavit caelum*, quia etiam caelum dicitur quod est primo creatum. Similiter etiam dicitur quod *aridam*, idest, illam partem quae est discooperta aquis, *vocavit terram*, prout distinguitur contra mare; quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur, *vocavit*, idest, dedit naturam, vel proprietatem ut possit sic vocari.

ARTICULUS II.

Utrum plantarum productio convenienter tertia die facta legatur. — (*Pot., quaest. 4, art. 1, ad 28*).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur. Plantae enim habent vitam, sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus.

(1) Editi omittunt *est*. Supplevimus ex cod. Alcan.

Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quae pertinet ad opus distinctionis.

2. Praeterea, illud quod pertinet ad maledictionem terrae, non debuit commemorari cum formatione terrae. Sed productio quarumdam plantarum pertinet ad maledictionem terrae, secundum illud Gen. 3, 17: *Maledicta terra in opere tuo... spinas et tribulos germinabit tibi.* Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertia die, quae pertinet ad formationem terrae.

3. Praeterea, sicut plantae adhaerent terrae, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terrae formatione. Ergo nec plantae fieri debuerunt tertia die.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 12: *Protulit terra herbam virentem*; et postea sequitur: *Factum est vespere et mane dies tertius.*

Concl. Cum plantarum productio sit quasi quaedam terrae formatio, et immobiliter terrae inhaereant; convenienter eodem die quo terra, idest die tertio, in sacris describitur eloquiis facta fuisse.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., in tertia die informitas terrae removetur. Duplex autem informitas circa terram describitur: una quod erat *invisibilis*, seu *inanis*, quia erat aquis cooperta; alia, quod erat *incomposita*, sive *vacua*, id est, non habens debitum decorem, qui acquiritur terrae ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur. Prima quidem per hoc quod *aquae congregatae sunt in unum locum, et apparuit arida*; secunda vero per hoc quod *protulit terra herbam virentem.*

Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantae productae sunt actu in suis speciebus hac tertia die, secundum quod superficies litterae sonat. Augustinus autem (5 super Gen. ad litter., cap. 5, et 8, cap. 3), dicit quod causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, idest, producendi accepisse virtutem; et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturae; dicitur enim Genes. 2, 4: *Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creatae sunt in die quo Deus fecit caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis, priusquam germinaret.* Ante ergo quam orirentur super terram, factae sunt causaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter; a quo opere postmodum requievit: qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productae sunt plantae in actu, sed causaliter tantum.

Quamvis secundum alios dici possit, quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet; sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit: *Antequam oriretur super terram*, vel *antequam germinaret*, idest, antequam ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit: *Germinet terra herbam virentem et facientem semen*; quia scilicet sunt productae perfectae species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad primum ergo dicendum, quod vita in plantis est occulta, quia carent locali motu et sensu, quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur. Et ideo quia immobiliter terrae inhaerent, earum productio ponitur quasi quaedam terrae formatio.

Ad secundum dicendum, quod etiam ante illam maledictionem spinae et tribuli producti erant vel virtute, vel actu, sed non erant producti homini in poenam, ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, infructuosa quaedam et noxia germinaret; unde dictum est: *Germinabit tibi.*

Ad tertium dicendum, quod Moyses ea tantum proposuit quae in manifesto apparent, sicut jam dictum est, qu. 67, art. 4. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terrae, et iterum non habent manifestam distinctionem a terra, sed quaedam terrae species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

QUAESTIO LXX.

DE OPERE ORNATUS QUANTUM AD QUARTUM DIEM.

(*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de opere ornatus: et primo de singulis diebus secundum se; secundo de omnibus sex (1) diebus in communi.

Circa primum ergo considerandum est de opere quartae diei. Secundo de opere quintae. Tertio de opere sextae. Quarto de iis quae pertinent ad septimam diem.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° de productione luminarium; 2.° de fine productionis eorum; 3.° utrum sint animata.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum luminaria debuerint produci quarta die. — (*Inf.*, *quaest.* 74, *art.* 1, *ad* 4, *et* 2, *dist.* 15, *quaest. art.* 1; *et Pot. qu.* 4, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis ante omnem diem. Ergo et eorum formae; non ergo sunt facta quarta die.

2. Praeterea, luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die et non quarta.

3. Praeterea, sicut plantae fixae sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento; unde Scriptura dicit quod *posuit ea in firmamento.* Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terrae cui inhaerent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni secunda die cum productione firmamenti.

4. Praeterea, sol et luna et alia luminaria sunt causae plantarum. Sed naturali ordine causa praecedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia vel ante.

5. Praeterea, multae stellae secundum astrologos sunt luna majores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni duo magna luminaria.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Romana. Garcia, theologi Lovan. et Duac cum edit. Nicolai et Patav.: *Septem.*

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

Concl. Quia decuit, ut quod primo die inter illos tres dies, qui deputati sunt operibus distinctionis, formatum erat, primo similiter die inter illos tres qui operibus ornatus deputati sunt, ornaretur: ideo convenienter quarto die luminaria producuntur.

Respondeo dicendum, quod in recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit, Gen. 2, 1: *Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum*; in quibus verbis triplex opus intelligi potest: scilicet opus creationis, per quod caelum et terra producta leguntur, sed informia; et opus distinctionis per quod caelum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiae omnino informi, ut Augustinus vult (2 super Gen., c. 11) (1), sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii Sancti dicunt; et his duobus operibus additur ornatus; et differt ornatus a perfectione; nam perfectio caeli et terrae ad ea pertinere videtur quae caelo et terrae sunt intrinseca; ornatus vero ad ea quae sunt a caelo et terra distincta; sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur; et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in caelo et in terra. Sicut autem supra dictum est, qu. praec., artic. 1, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de caelo et aqua et terra. Et haec tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die caelum, secundo die distinguuntur aquae, tertio die fit distinctio in terra, maris et aridae. Et similiter in opere ornatus: primo die, qui est quartus, producuntur luminaria quae moventur in caelo ad ornatum ipsius; secundo die, qui est quintus, aves et pisces ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quae pro uno accipiuntur; tertio die, qui est sextus, producuntur animalia, quae habent motum in terra ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis Sanctis. Dicit enim lib. 5 super Genes., c. 5, luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum. Non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit: Producat firmamentum luminaria; sicut dicit: *Germinet terra herbam virentem.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum (lib. 4 super Gen., cap. 22 et 34), nulla difficultas ex hoc oritur; non enim ponit successionem temporis in istis operibus; et ideo non oportet dicere quod materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundum eos autem qui ponunt caelestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit; quia potest dici quod sunt formata ex praejacenti materia, sicut animalia et plantae. Sed secundum eos qui ponunt corpora caelestia esse alterius naturae ab elementis, et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur, non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatae virtutis. Ideo tamen non fit mentio a principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus dicit (hom. 6 in Gen. post med.), ut per hoc removeat populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum (lib. 1 sup. Genes. cap. 9), nulla sequitur difficultas; quia lux de qua prima die facta est mentio fuit lux spiritualis, nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta, intelligitur lux corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam; quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius (c. 4 de div. Nom., post princ., lect. 3), quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

Ad tertium dicendum, quod secundum Ptolemaeum luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum. Ideo Chrysostomus dicit (hom. 6, in Gen., a med.), quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa, sed quia jusserit ut ibi essent, sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis (2 de Cael., text. 43 et seq.), stellae fixae sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium; secundum rei veritatem tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem rudi populo condescendens secutus est quae sensibiliter apparent, ut dictum est, qu. 67, art. 4. Si autem sit aliud firmamentum quod factum est secunda die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundum distinctionem naturae, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est, ibid., cessat objectio: nam firmamentum factum est secunda die quantum ad inferiorem partem: in firmamento autem posita sunt sidera quarta die quantum ad superiorem partem, ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Basilius (hom. 5 in Hexam., non procul a princ.), praemittitur productio plantarum luminaribus ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quod primordialem originem habent plantae a luminaribus; quamvis, ut Chrysostomus dicit (hom. 6 in Gen., non procul a med.), sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit (loc. cit.), dicuntur duo luminaria magna non tam quantitate, quam efficacia, et virtute; quia etsi aliae stellae sint majores quantitate quam luna, tamen effectus lunae magis sentitur in istis inferioribus, et etiam secundum sensum major apparet.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter causa productionis luminarium describatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim Jer. 10, 2: *A signis caeli nolite metuere, quae gentes timent.* Non ergo luminaria in signa facta sunt.

2. Praeterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quae hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Praeterea, distinctio temporum et dierum incepit a primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora et dies et annos, idest in horum distinctionem.

4. Praeterea, nihil fit propter vilius se; quia

(1) Nicolai, ubi supra.

finis est melior iis quae sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quam terra. Non ergo facta sunt ut illuminent terram.

5. Praeterea, luna non praeest nocti, quando est prima (1). Probabile autem est quod luna facta fuerit prima; sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta ut praesit nocti.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

Concl. Ut populus ad idololatriam propensus revocaretur, convenienter ea causa productionis luminarium describitur a Moyse, ex qua intelligeretur ad hominum utilitatem esse facta, videlicet in signa et tempora, et dies, et annos, etc.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra, qu. 65, art. 2, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei.

Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ab utilitatem hominum. Unde dicitur Deuteron. 4, 19: *Ne forte elevatis oculis ad caelum videas solem et lunam, et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea et colas, quae creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus.* Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primo enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maxime utilis ad cognoscendas res; et quantum ad hoc dicit: *Ut luceant in firmamento, et illuminent terram.* Secundo, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur; quae non essent, si semper esset aut aestas, aut hyems: et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in tempora et dies et annos.* Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, inquantum ex luminaribus caeli accipitur significatio pluviosi temporis vel sereni, quae sunt apta diversis negotiis; et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in signa.*

Ad primum ergo dicendum, quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quae dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et e converso; unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit signa quam causas, ut occasionem idololatriae tolleret.

Ad tertium dicendum, quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem secundum motum diurnum, qui est communis totius caeli, qui potest intelligi incepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum secundum quod dies est calidior die et tempus tempore et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incepisse.

Ad quartum dicendum, quod in illuminatione terrae intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam praefertur corporibus luminarium (1). Nihil tamen prohibet dici, quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur, sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

Ad quintum dicendum, quod luna, quando est perfecta, oritur vespere et occidit mane; et sic praeest nocti. Et satis probabile est quod luna fuerit facta plena, sicut et herbae factae sunt in sua perfectione facientes semen, et similiter animalia, et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen (lib. 2 sup. Gen. cap. 15, parum ante med.) hoc non asserit; quia dicit non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit quae postmodum ipse perfecit.

(1) Al., *plena;* qui error infra repetitur.

(2) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Nicolai, et Theologi Lovan. et Duac. *luminaribus.*

ARTICULUS III.

Utrum luminaria caeli sint animata. — (2 cont., cap. 69; et Pot. qu. 6, art. 6; et quol. 12, art. 9; et Sp., art. 6; et 2 Cael., lect. 3, et lect. 13, et lect. 18 et 19.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod luminaria caeli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quae pertinent ad ornatum inferiorum corporum sunt animata, scilicet pisces, aves, et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quae pertinent ad ornatum caeli.

2. Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quae est principium vitae; quia, ut Augustinus dicit (in lib. de vera Relig., c. 29, circa med.), quaelibet substantia vivens naturae ordine praefertur substantiae non viventi. Ergo luminaria caeli sunt animata.

3. Praeterea, causa nobilior est effectu. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitae, ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, quae virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora caelestia vivunt et sunt animata.

4. Praeterea, motus caeli et caelestium corporum sunt naturales, ut patet in 1 de Caelo (text. 7 et 8, et seq.). Motus autem naturalis est a principio intrinseco. Cum igitur principium motus caelestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quae movetur sicut desiderans a desiderato, ut dicitur in 12 Metaph. (text. 36), videtur quod principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus caelestibus. Ergo sunt animata.

5. Praeterea, primum mobile est caelum. In genere autem mobilium primum est movens seipsum, ut probatur in 8 Phys. (text. 34 et seq.); quia quod est per se prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eod. lib. ostenditur (text. 27). Ergo corpora caelestia sunt animata.

Sed contra est quod Damascenus dicit (in lib. 2 de orthod. Fid., cap. 6, circ. fin.): *Nullus animatos caelos, vel luminaria aestimet; inanimati enim sunt, et insensibiles.*

Concl. Cum plantis et animalibus anima uniatur ut forma, non sic autem corporibus caelestibus, sed tantum ut motor unitur mobili; patet corpora caelestia non esse animata eo modo quo plantae et animalia, sed aequivoce.

Respondeo dicendum, quod circa istam quaestionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim (ut Augustinus refert, lib. 18 de Civit. Dei, c. 41, ante med.), factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem, negans utique ipsum esse deum, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora caelestia animata. Similiter etiam apud doctores fidei fuit circa

hoc diversa opinio. Origenes enim (lib. 1 Periar., c. 7), posuit corpora caelestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud Eccl. 1, 6: *Lustrans universa per circuitum pergit spiritus.* Basilius vero (hom. 3 in Hexam., a med.), et Damascenus (lib. 2, c. 6) asserunt corpora caelestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in 2 super Genesim ad litt. (c. 18, et in Enchirid., cap. 58), ubi etiam dicit quod *si sunt animata caelestia corpora, pertinent ad societatem Angelorum eorum animae.*

In hac autem opinionem diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quod unio animae et corporis non est propter corpus, sed propter animam; non enim forma est propter materiam, sed e converso. Natura autem et virtus animae deprehenditur ex ejus operatione, quae etiam quodammodo est finis ejus. Invenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animae, quae mediante corpore exercetur, sicut patet in operibus animae sensitivae et nutritivae. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animae quae non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animae humanae phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde enim talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari. Manifestum est autem quod anima caelestis corporis non potest habere operationes nutritivae animae, quae sunt nutrire, augere, et generare; hujusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animae sensitivae corpori caelesti conveniunt; quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora caelestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quod de operationibus animae nulla potest competere animae caelesti, nisi duae, intelligere et movere: nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectus autem operatio cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivae animae corporibus caelestibus non conveniunt, ut dictum est, in isto art. Sic igitur propter operationem intellectualem anima caelesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles (lib. 8 Physic., text. 40, 41, 42 et 43), postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota, assignans quomodo hae duae partes uniantur, dicit quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum, et non e converso, si unum sit corpus et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora caelestia animata nihil aliud datur intelligi, quam quod substantiae spirituales uniuntur corporibus caelestibus ut motores mobilibus. Quod autem corpora caelestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura sicut gravia et levia, patet ex eo quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit (ut ex 8 Physic., text. 28 usque ad 32); quod in motu corporum caelestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente. Augustinus etiam dicit (3 de Trin., c. 4, paul. a princ.), *corpora omnia administrari a Deo per spiritum vitae.*

Sic igitur patet quod corpora caelestia non sunt animata eo modo quo plantae et animalia, sed aequivoce.

Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum; et quantum ad hoc luminaria caeli conveniunt cum aliis quae ad ornatum pertinent, quia moventur a substantia vivente.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo caelestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formae. Perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam; quod anima non facit. Quantum etiam ad motum, moventur corpora caelestia a nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum, quod corpus caeleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis: et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum, quod motus corporis caelestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum, quia scilicet habet in sua natura aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad quintum dicendum, quod caelum dicitur movere seipsum inquantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est, in corp. art. Et hoc etiam modo potest dici quod ejus motor est principium intrinsecum: ut sic etiam motus caeli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali, in quantum est animal, ut dicitur in 8 Physic. (text. 27).

QUAESTIO LXXI.

DE OPERE QUINTAE DIEI.

ARTICULUS UNICUS.

(*Sup., quaest.* 70, *art.* 1, *corp.*)

Deinde considerandum est de opere quintae diei; et 1 videtur quod inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquae producunt ad cujus productionem sufficit virtus aquae. Sed virtus aquae non sufficit ad productionem omnium piscium et avium, cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur: *Producant aquae reptile animae viventis,* et *volatile super terram.*

2. Praeterea, pisces et aves non tantum produ-

cuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua; quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur pisces et aves ex aqua produci.

3. Praeterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita aves in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis sed ex aere.

4. Praeterea, non omnes pisces reptant in aquis, cum quidam habeant pedes quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur: *Producant aquae reptile animae viventis.*

5. Praeterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus; quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem; generant enim animalia; sed pisces et aves generant ova; perfectiora autem praecedunt in ordine naturae. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves ante animalia terrestria.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

Concl. Sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media, hoc est, secunda deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquae; sic inter tres dies ornatui deputatos media, hoc est, quinta, recte deputatur ornatui medii corporis: dum aqua per productionem avium et piscium exornatur.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. praeced. art. 1, opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatas media, quae est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquae; ita inter dies deputatas ad opus ornatus, media, idest quinta, deputatur ad ornatum medii corporis per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quod quarta dies respondet primae, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento caeli, ut designet quod quinta dies respondet secundae.

Sed sciendum est quod sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quinta die esse productos in actu. Augustinus autem dicit (5 super Genes. ad litt., cap. 5 a med.), quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturae.

Sed hoc videtur inconveniens; quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus. Unde illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari.

Et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa, quae est in semine, in iis quae ex semine generantur; loco cujus virtutis in iis quae ex putrefactione generantur, est virtus caelestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum, vel elementatum. In prima autem rerum institutione principium activum fuit verbum Dei, quod de materia elementari produxit animalia vel in actu secundum alios sanctos, vel virtute secundum Augustinum (loc. sup. cit.), non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit; sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari, virtute seminis vel stellarum, possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

Ad secundum dicendum, quod corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum se; et sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur; quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus activum, scilicet terra; sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quamdam cum corporibus in quibus moventur; et sic eorum generatio hic describitur.

Ad tertium dicendum, quod aer, quia insensibilis est, non per se ipsum connumeratur, sed cum aliis; partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quae exhalationibus aquae ingrossatur; partim etiam cum caelo, quantum ad superiorem partem; aves autem motum habent in inferiori parte aeris; et ideo sub firmamento caeli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebuloso aere accipiatur; et ideo productio avium aquae adscribitur.

Ad quartum dicendum, quod natura de uno extremo ad aliud transit per media; et ideo inter caelestia et aquatica animalia sunt quaedam media, quae communicant cum utrisque, et computantur cum illis cum quibus magis communicant secundum id quod cum eis communicant, non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia hujusmodi quae habent aliquid speciale inter pisces, postquam dixerat: *Producant alque reptile animae viventis,* subjungit: *Creavit Deus cete grandia,* etc.

Ad quintum dicendum, quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quae eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem; et tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

QUAESTIO LXXII.

DE OPERE SEXTAE DIEI.

ARTICULUS UNICUS.

(Supra, quaest. 71, *art.* 1, *corp.)*

Deinde quaeritur de opere sextae diei; et videtur 1 quod inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria. Non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur: *Producat terra animam viventem*; sed debuit dici: *Producat terra quadrupedia animae viventis.*

2. Praeterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed jumenta et bestiae sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis et bestiis.

3. Praeterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cum dicitur *in genere suo* vel *specie sua.*

4. Praeterea, animalia terrestria magis sunt si-

milia homini, qui a Deo dicitur benedici, quam aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Praeterea, quaedam animalia generantur ex putrefactione, quae est corruptio quaedam. Corruptio autem non convenit primae institutioni rerum. Non ergo ejusmodi animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. Praeterea, quaedam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo hujusmodi animalia vel omnino fieri a Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor; vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

Concl. Conveniens fuit sexta die describi terram produxisse animam viventem in genere suo, jumenta et reptilia et bestias terrae secundum species suas, ac eadem die formatum esse hominem a Deo; ut haec dies ornatui terrae deputata, illi responderet ad quam pertinuit ipsius terrae distinctio.

Respondeo dicendum, quod sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundae diei, ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium, et respondet tertiae diei. Unde utrobique fit mentio de terra.

Et hic etiam, secundum Augustinum (lib. 5 super Gen., cap. 5), animalia terrestria producuntur potentialiter; secundum vero alios Sanctos, in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Basilius dicit (hom. 8 Hexam.), diversus gradus vitae qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturae colligi potest. Plantae enim habent imperfectissimam vitam et occultam; unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione, quia secundum hanc solum invenitur actus vitae in eis. Nutritiva enim et augmentativa generativae deserviunt, ut infra dicetur, quaest. 78, art. 2. Inter animalia vero perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus; non quod pisces memoria careant, ut Basilius dicit (hom. 8, in Hexam., et Augustinus improbat lib. 3 sup. Genes. ad litt., cap. 8), sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis. Quantum autem ad aliquas sagacitates etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes et formicae; et ideo pisces vocat non *animam viventem*, sed *reptile animae viventis*. Sed terrena animalia vocat animam viventem propter perfectionem vitae in eis; ac si pisces sint corpora habentia aliquid animae, terrestria vero animalia propter perfectionem vitae sint quasi animae dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitae est in homine; et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut caeterorum animalium, sed a Deo.

Ad secundum dicendum, quod per jumenta vel pecora intelliguntur animalia domestica, quae homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia saeva, ut ursi et leones. Per reptilia vero, animalia quae vel non habent pedes, quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertae et formicae. Sed quia sunt quaedam animalia quae sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capreae, ut etiam ista comprehenderentur, addidit, *quadrupedia*.

Vel quadrupedia praemisit quasi genus, et alia subjunxit quasi species; sunt enim quaedam reptilia quadrupedia, ut lacertae et formicae.

Ad tertium dicendum, quod in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationem similem ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur; quia quod praemissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest.

Vel quia animalia et plantae producuntur secundum genus et speciem suam, quasi longe a similitudine divina remota; homo autem dicitur formatus ad imaginem et similitudinem Dei.

Ad quartum dicendum, quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem; et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quae primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio; quia in eis est quaedam specialis multiplicationis ratio propter complendum numerum electorum, et ne quisquam diceret, in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantae vero nullum habent propagandae prolis affectum, ac sine ullo sensu generant; unde indignae judicatae sunt benedictionis verbis.

Ad quintum dicendum, quod, cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora non repugnat primae rerum institutioni. Unde animalia quae generantur ex corruptione rerum inanimatarum vel plantarum, potuerunt tunc generari; non autem quae generantur ex corruptione animalium tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus dicit (in 1 sup. Gen. contra Manichaeos, cap. 16, parum a princ.), quod *si in alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat*; *et si multum est insipiens*, *superflua putat. Jam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa*; *quorum usum quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostrae non sunt necessaria, in eis tamen completur universitatis integritas.* Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi; unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

QUAESTIO LXXIII.

DE IIS QUAE PERTINENT AD SEPTIMUM DIEM.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de iis quae pertinent ad septimum diem; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° de completione operum; 2.° de requie Dei; 3.° de benedictione et sanctificatione hujus diei.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum completio divinorum operum debeat septimo diei adscribi. — (2, *dist.* 15, *quaest.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quae in hoc saeculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio saeculi erat in fine mundi, ut habetur Matth. 13; tempus etiam Incarnationis Christi est cujusdam completionis tempus, unde dicitur *tempus plenitudinis*, Galat. 4, et ipse Christus moriens dixit: *Consummatum est*, ut dicitur Joan. 19, 30. Non ergo completio divinorum operum competit septimo diei.

2. Praeterea, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Praeterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua; quia perfectum dicitur cui nihil deest eorum quae debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta, et productio multorum individuorum, et etiam quarumdam novarum specierum, quae frequenter apparent, praecipue in animalibus ex putrefactione generatis; quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit Incarnationis opus, de quo dicitur Jer. 31, 22: *Novum faciet Dominus super terram.* Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur Eccli. 33, 6: *Innova signa et immuta mirabilia.* Innovabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum, secundum illud Apoc. 21, 5: *Et dixit qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia.* Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 2: *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat.*

Concl. Completio divinorum operum quoad naturalem eorum perfectionem, et universi totius integritatem, congrue septimo diei adscribitur.

Respondeo dicendum, quod duplex est rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio est secundum quod res in sua substantia est perfecta; quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo Sanctorum, quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione; et haec deputatur septimo diei.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. artic., perfectio prima est causa secundae. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est, in corp. art. Sed ista consummatio praecessit causaliter, quantum ad naturam quidem in prima rerum institutionem, quantum ad gratiam vero in Incarnatione Christi, quia *gratia et veritas per Jesum Christum facta est,* ut dicitur Joan. 1, 17. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturae, in Incarnatione Christi consummatio gratiae, in fine mundi consummatio gloriae.

Ad secundum dicendum, quod septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo, quod jam aliqualiter pertinet ad inchoationem quamdam secundae perfectionis. Et ideo consummatio operum secundum nostram translationem attribuitur diei septimae. Sed secundum aliam translationem attribuitur diei sextae. Et utrumque potest stare; quia consummatio quae est secundum integritatem partium universi competit sextae diei; consummatio quae est secundum operationem partium, competit septimae.

Vel potest dici quod in motu continuo, quamdiu aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus perfectus ante quietem; quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere praeter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

Ad tertium dicendum, quod nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. Quaedam enim praeextiterunt materialiter, sicut quod Deus de costa Adae formavit mulierem. Quaedam vero praeextiterunt in operibus sex dierum non solum materialiter, sed etiam causaliter; sicut individua quae nunc generantur, praecesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novae, si quae apparent, praeextiterunt in quibusdam activis (1) virtutibus, sicut et animalia putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum, quam a principio acceperunt, etiamsi novae species talium animalium producantur. Animalia etiam quaedam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, sicut cum ex asino et equa generatur mulus; et haec etiam praecesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quaedam vero praecesserunt secundum similitudinem, sicut animae quae nunc creantur; et similiter Incarnationis opus: quia, ut dicitur Philip. 2, 7, *Filius Dei est in similitudinem hominum factus.* Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem praecessit in Angelis, corporalis vero in caelo, praecipue empyreo. Unde dicitur Eccl. 1, 10: *Nihil sub sole novum... jam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.*

ARTICULUS II.

Utrum Deus septima die requievit ab omni opere suo. — (*3, dist. 15, quaest. 3, art. 1, et 2.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus septima die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim Joan. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Non ergo septima die requievit ab omni opere.

2. Praeterea, requies motui opponitur, vel labori qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est, septima die a suo opere requievisse.

3. Si dicatur quod Deus requievit die septima quia fecit hominem requiescere; contra: Requies contraponitur operationi. Sed quod dicitur: *Deus creavit* vel *fecit hoc* vel *illud,* non exponitur quod Deus hominem fecit creare aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 2: *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.*

Concl. Requievit Deus die septima ab omni opere, inquantum cessavit a novis creaturis condendis, et quia post opera in seipso requievit, sibi sufficiens et seipso beatus, suumque desiderium implens.

Respondeo dicendum, quod quies proprie opponitur motui, et per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum, tamen nomen motus etiam ad spiritualia derivatur dupliciter: uno modo secundum quod omnis operatio motus dicitur; sic enim et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res secundum quod se eis communicat, ut Dionysius

(1) Al., *acquisitis.*

dicit (cap. 2 de div. Nom. lect. 3). Alio modo desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. Unde et requies dupliciter accipitur: uno modo pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii.

Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primo quidem quia die septima cessavit novas creaturas condere; nihil enim postea fecit quod non aliquo modo praecesserit in primis operibus, ut dictum est, quaest. 69, art. 2, et art. praec., ad 3. Alio modo secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens; sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi, et implet desiderium suum.

Et quamvis ab aeterno in seipso requieverit, tamen quod post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem; et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit (4 super Gen. ad litt., lib. 9, cap. 15).

Ad primum ergo dicendum, quod Deus *usque modo operatur*, conservando et administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum, quod requies non opponitur labori sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendendi, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est, ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur; et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est haec sola ponenda; sed alia expositio est principalior et prior.

ARTICULUS III.

Utrum benedictio et sanctificatio debeatur diei septimae. — (2, *dist.* 15, *qu.* 3, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimae. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum aut sanctum propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimae.

2. Praeterea, benedictio a bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium (cap. 4 div. Nom., in princ.). Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo a producendis creaturis cessavit.

3. Praeterea, in singulis creaturis quaedam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est: *Vidit Deus quod esset bonum.* Non oportuit igitur quod post omnium productionem dies septima benediceretur.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 3: *Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo.*

Concl. Congruit ut die septimo benediceret Deus omnibus a se conditis creaturis, et diem illum sanctificaret.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., requies Dei in die septima dupliciter accipitur: primo quidem quantum ad hoc quod cessavit a novis operibus condendis; ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo secundum quod post opera requievit in seipso.

Quantum ergo ad primum competit septimae diei benedictio; quia, sicut supra dictum est, qu. 72 ad 4, benedictio ad multiplicationem pertinet. Unde dictum est creaturis quas benedixit: *Crescite et multiplicamini.* Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturae, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum vero ad secundum, competit septimae diei sanctificatio; maxime enim sanctificatio cujuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit: unde et res Deo dedicatae, sanctae dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod non propter hoc dies septimus santificatur, quia Deo possit aliquid accrescere vel decrescere; sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem et quietem in Deo.

Ad secundum dicendum, quod in primis sex diebus productae sunt res in suis primis causis; sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur; quod etiam ad bonitatem divinam pertinet; cujus etiam perfectio in hoc maxime ostenditur, quad in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus ea fruentes.

Ad tertium dicendum, quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturae institutionem; benedictio autem diei septimae pertinet ad naturae propagationem.

QUAESTIO LXXIV.

DE OMNIBUS SEX DIEBUS IN COMMUNI.

(In tres articulos divisa.)

Deinde quaeritur de omnibus sex (1) diebus in communi, et quaeruntur tria: 1.° de sufficientia horum dierum; 2.° utrum sint unus dies, vel plures; 3.° de quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sufficienter isti dies enumerentur. — (*Ver. qu.* 8, *art.* 16, *corp.*; *et Pot. qu.* 4, *art.* 1 *et* 2; *et Hebr.* 4, *lect.* 1; *et Job* 40, *lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficienter isti dies enumerentur. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quam haec duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Praeterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa quam terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquae, et alius distinctioni terrae. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

3. Praeterea, non minus distant volucres et pisces, quam volucres et terrestria animalia; homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quam alia quaecumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terrae. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium caeli, et alius productioni hominis.

(1) Al. *septem*. Vide sup., qu. LXX., prol.

4. Sed contra videtur quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subjectum. Simul autem producitur subjectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, et alia luminaria.

5. Praeterea, dies isti deputantur primae institutioni mundi. Sed in septima die nihil penitus (1). et institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

Concl. Non insufficienter aut superflue septem dies enumerantur, quorum tres distinctioni partium mundi, tres ornatui, septimus denique cessationi ab opere tribuitur.

Respondeo dicendum, quod ratio distinctionis horum dierum ex praemissis (quaest. 70 et 71 et 72), potest esse manifesta. Oportuit enim primo distingui partes mundi, et postmodum singulas partes (2) ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur.

Secundum ergo alios Sanctos in creatura corporali tres partes designantur: prima quae significatur nomine caeli; media, quae significatur nomine aquae; infima, quae significatur nomine terrae. Unde et secundum Pythagoricos perfectio in tribus ponitur, principio, medio et fine, ut dicitur in 1 de Caelo (text. 2). Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta; media distinguitur secunda die, et ornatur quinta; infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta.

Augustinus vero convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus; differt autem in tribus primis. Quia secundum eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis (3) conjunctis, quae quidem partes sunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi creaturae spiritualis, duae formationi creaturae corporalis, et tres ornatui.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum, opus creationis pertinet ad productionem materiae informis, et naturae spiritualis informis; quae quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in 12 Confess., cap. 12. Et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem.

Sed secundum alios Sanctos potest dici quod opus distinctionis et ornatus attenditur secundum aliquam mutationem creaturae, quae tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producente; et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum in die; creatio autem dicitur facta in principio, quod sonat aliquid indivisibile.

Ad secundum dicendum, quod ignis et aer, quia non distinguuntur a vulgo, inter partes mundi non sunt expresse nominata a Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem; quantum vero ad superiorem computantur cum caelo, ut Augustinus dicit (lib. 2 super Gen., cap. 13).

Ad tertium dicendum, quod productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi; et ideo dies productionis animalium distinguuntur vel uniuntur secundum hanc convenientiam vel differentiam qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

(1) Al., *primitus*.
(2) Al., *ordinari*.
(3) Al., *aliquoties*.

Ad quartum dicendum, quod prima die facta est natura lucis in aliquo subjecto; sed quarta die facta dicuntur luminaria, non quia eorum substantia sit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata quo prius non erant, ut supra dictum est, qu. 70, art. 1.

Ad quintum dicendum, quod septimae diei, secundum Augustinum (lib. 4 super Gen., cap. 15), deputatur aliquid post omnia quae sex diebus attribuuntur, scilicet quod Deus a suis operibus in seipso requiescit; et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo.

Secundum vero alios potest dici quod in septimo die mundus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo: et ideo post sex dies ponitur septima deputata cessationi ab opere.

ARTICULUS II.

Utrum omnes isti dies sint unus dies. — (Locis supra art. 1 inductis; et 2, dist. 12, quaest. 1, art. 2 et 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim Gen. 2, 4: *Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra.* Unus ergo est dies in *quo fecit caelum et terram, et omne virgultum agri.* Sed caelum et terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem, virgultum autem agri tertia die. Ergo unus est primus dies et tertius; et pari ratione omnes alii.

2. Praeterea, Eccli. 18, 1, dicitur: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.* Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures, quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. Praeterea, die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit; quod est inconveniens.

4. Praeterea, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit; cum in singulis operibus dicatur: *Dixit et factum est.* Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere: quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis a die operis praecedentis.

5. Sed contra est quod Gen. 1 dicitur: *Factum est vespere et mane dies secundus, dies tertius*; et sic de aliis. Secundum autem et tertium dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

Concl. Non uno, sed septem diebus condita fuit omnis creatura.

Respondeo dicendum, quod in hac quaestione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult (4 super Genes. ad litt., cap. 22, et 12 de Civ. Dei, cap. 9, et ad Orosium, qu. 26), quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septempliciter rebus praesentatus. Alii vero expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum.

Hae autem duae opiniones, si referantur ad expositionem litterae Genesis, magnam diversitatem

habent. Nam secundum Augustinum, per diem intelligitur cognitio mentis angelicae; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis; secundus dies, cognitio secundi operis, et sic de aliis: et sic dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura quod non impresserit menti angelicae; quae quidem multa simul potest cognoscere, praecipue in Verbo, in quo omnis Angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie et vere dies nominari potest, cum lux, quae est causa diei, proprie in spiritualibus, secundum Augustinum (4 super Genes., c. 28) inveniatur.

Secundum vero alios, per istos dies et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum.

Sed si istae duae opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia; et hoc propter duo, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet, qu. 67 et 69. Primo quidem, quia Augustinus per terram et aquam prius creatas intelligit materiam totaliter informem; per factionem autem firmamenti et congregationem aquarum et apparitionem aridae, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero Sancti per terram et aquam primo creatas intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia autem opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra dictum est (ibidem). Secundo autem differunt quantum ad productionem platarum et animalium; quae alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus vero (lib. 8 super Gen., cap. 3), potentialiter tantum. In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum, et secundum utrosque in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantae in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor: quia secundum alios Sanctos post primam productionem creaturae fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant formata caeli luminaria, quod est quartum; quae non oportet ponere secundum expositionem Augustini.

Ut igitur neutri sententiae praejudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod in die in quo creavit Deus caelum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequam oriretur super terram, idest potentialiter, quod Augustinus adscribit tertiae diei, alii vero primae rerum institutioni.

Ad secundum dicendum, quod Deus creavit omnia simul quantum ad rerum substantiam quodammodo informem; sed quantum ad formationem, quae facta est per distinctionem et ornatum, non simul; unde signanter utitur verbo creationis.

Ad tertium dicendum, quod in die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis, non autem a propagandis quibusdam aliis; ad quam propagationem pertinet quod post primum diem alii succedunt.

Ad quartum dicendum, quod non est ex impotentia Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta et ornata; sed ut ordo servaretur in rerum institutione; et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per consequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinus (loc. sup. cit.) ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quae diebus attribuuntur.

ARTICULUS III.

Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. — (2, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux et firmamentum, et hujusmodi opera, per Dei Verbum sunt facta, ita caelum et terra; quia *omnia per ipsum facta sunt*, ut dicitur Joan. 1, 3. Ergo in creatione caeli et terrae debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Praeterea, aqua est creata a Deo, quae tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Praeterea, sicut dicitur Genes. 1, 31, *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*; in singulis ergo operibus debuit dici: *Vidit Deus quod esset bonum*. Inconvenienter ergo praetermittitur in opere creationis et in opere secundae diei.

4. Praeterea, spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas.*

5. Praeterea, nullus facit quod jam factum est. Inconvenienter ergo, postquam dictum est: *Dixit Deus*: *Fiat firmamentum, et factum est ita*; subditur: *Et fecit Deus firmamentum*. Et similiter in aliis operibus ejus.

6. Praeterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem, cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quod *factum est vespere et mane dies secundus* vel *tertius.*

7. Praeterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici: *Factum est vespere et mane dies primus*, ubi dicitur: *dies unus.*

Concl. Scriptura sacra convenientibus utitur verbis ad exprimendum opera sex dierum.

Respondeo dicendum ad primum, quod secundum Augustinum (1 sup. Gen. ad litt., cap. 4), persona Filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quam in rerum distinctione, et ornatu; aliter tamen, et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis quae est in mente artificis, quae potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturae est per Verbum Dei; et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo. In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cum dicitur: *In principio creavit Deus*; quia per creationem intelligitur productio informis materiae.

Secundum vero alios qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit (hom. 3 Hexam.), quod per hoc quod dicitur: *Dixit Deus*, importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quae obediret, quam fieri mentionem de divino imperio.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum (lib. 11 de Civit. Dei, cap. 33, circ. fin.), per caelum intelligitur spiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum; et sic nulla creatura est praetermissa.

Secundum Basilium vero (hom. 1 Hexam., post med.), ponuntur caelum et terra tamquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; praecipue quia omnium mediorum motus vel est ad caelum, ut levium, vel ad terram, ut gravium.

Alii vero dicunt quod sub nomine terrae comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa: unde in psalm. 148, 7, postquam dictum est: *Laudate Dominum de terra*; subditur: *Ignis, grando, nix glacies.*

Ad tertium dicendum, quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus: *Vidit Deus* hoc vel illud esse bonum.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, ut Augustinus dicit (1 super Genes. ad litt., cap. 8), propter quae Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, secundum quod per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus. Ut autem maneret quod fecerat dicitur: *Vidit Deus quod esset bonum*. In hoc enim significatur quaedam complacentia Dei opificis in re facta; non quod alio modo cognosceret aut placeret ei creatura jam facta, quam antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis Trinitas personarum insinuatur. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem, persona Filii per principium in quo creavit, et persona Spiritus sancti per spiritum qui superfertur aquis. In formatione vero persona Patris in Deo dicente, persona vero Filii in Verbo quo dicitur, persona Spiritus sancti in complacentia, qua vidit Deus esse bonum quod factum erat.

In opere vero secundae diei non ponitur: *Vidit Deus quod esset bonum*, quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur. Unde quod ponitur in tertio die refertur etiam ad secundum. Vel quia distinctio quae ponitur secunda die, est de his quae non sunt manifesta populo; ideo hujusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum propter hoc quod firmamentum simpliciter intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit lib. 2 Perplexorum. Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit; unde opus secundae diei non approbatur.

Ad quartum dicendum, quod Rabbi Moyses in eod. lib., per spiritum Domini intelligit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit: et dicit quod dicitur *spiritus Domini*, secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere.

Sed secundum Sanctos per Spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus, qui dicitur superferri aquae, idest materiae informi, secundum Augustinum (lib. 1 super Genes., cap. 7, in fin.), ne facienda (1) opera sua propter indigentiae necessitatem putaretur Deus amare. Indigentiae enim amor rebus quas diligit, subjicitur. Commode autem factum est ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur loco, sed praeexcellente potentia, ut Augustinus dicit (super Genes. ad litt., loc. cit.). Secundum Basilium vero (hom. 2 in Hexam., a med), *superferebatur elemento aquae, idest, fovebat et vivificabat naturam aquae ad similitudinem gallinae incubantis, vitalem virtutem his quae foventur, injiciens*. Habet enim aqua praecipue vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi; unde dicitur Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum (1 super Gen. ad litt., c. 8), per illa tria designatur triplex esse rerum. Primo quidem esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit: *Fiat*. Secundo esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit: *Factum est*. Tertio esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit: *Fecit*. Et quia in prima die describitur formatio Angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur: *Fecit*.

Secundum alios vero potest dici quod in hoc quod dicit: *Dixit Deus, Fiat*, importatur imperium Dei de faciendo; per hoc autem quod dicit: *Factum est*, importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit, praecipue propter illos qui dixerunt omnia visibilia per Angelos facta. Et ideo ad hoc removendum, subditur quod ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus, postquam dicitur: *Et factum est*, aliquis actus Dei subditur, vel *fecit*, vel *distinxit*, vel *vocavit*, vel aliquid hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod, secundum Augustinum (lib. 4 super Gen. ad litt., cap. 22 et 30) per vespere et mane intelligitur vespertina et matutina cognitio in Angelis; de quibus dictum est supra, qu. 58, art. 6 et 7.

Vel, secundum Basilium (hom. 2 Hexam., non remote a fin.), totum tempus consuevit denominari a principaliori parte, scilicet a die, secundum quod dixit Jacob: *Dies peregrinationis meae*, nulla mentione facta de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei, cujus mane est principium sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Praemittitur autem vespere, quia cum a luce dies inceperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. Vel, secundum Chrysostomum (hom. 5 in Genes. a med.), ut designetur quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad septimum dicendum, quod dicitur *unus dies* in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem; unde per hoc quod dicitur, *unus*, praefigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc ut signifi-

(1) Ita Nicolai cum Augustini codicibus. Editi, *faciendo*.

caret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia, completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat (hom. 2 Hexam., non remote a fin.).

QUAESTIO LXXV.

DE HOMINE, QUI EX SPIRITUALI ET CORPORALI SUBSTANTIA COMPONITUR, ET PRIMO DE IIS QUAE PERTINENT AD ESSENTIAM ANIMAE.

(In septem articulos divisa.)

Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur: et primo de natura ipsius hominis; secundo de ejus productione.

Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam; et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia secundum Dionysium (11 c. Angel. Hierar.), tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio: primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo ea quae pertinent ad virtutem, sive potentias ejus; tertio ea quae pertinent ad operationem ejus.

Circa primum occurrit duplex consideratio: quarum prima est de ipsa anima secundum se, secunda de unione ejus ad corpus.

Circa primum quaeruntur septem: 1.° utrum anima sit corpus; 2.° utrum anima humana sit aliquid subsistens; 3.° utrum animae brutorum sint subsistentes; 4.° utrum anima sit homo, vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore; 5.° utrum sit composita ex materia et forma; 6.° utrum anima humana sit incorruptibilis; 7.° utrum anima sit ejusdem speciei cum Angelo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima sit corpus.
(2 *cont., cap.* 65 *et* 80; *et de Anima, art.* 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum; tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit; tum quia si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem ut probatur in 8 Phys. (a text. 43 deinceps), quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Praeterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed contra est quod Augustinus dicit (6 de Trinit., c. 6, circa med.), quod anima simplex (1) dicitur respectu corporis, *quia mole non diffunditur per spatium loci.*

Concl. Anima, cum sit primum principium vitae in his quae apud nos vivunt, impossibile est ipsam esse corpus, sed corporis actum.

Respondeo dicendum, quod ad inquirendum de natura animae oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt; animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus.

Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse: et secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant.

Hujus autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed primum principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus; sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod cum omne quod movetur, ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, in quantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in 8 Phys. (loc. cit. in arg.), est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se, nec per accidens movetur; et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem; et tale movens est anima. Est autem aliud movens quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur et est corpus.

Ad secundum dicendum, quod non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quod sit in potentia ad hujusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret omnia corpora; et quod esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum, quod est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea, quae movet corpus.

(1) Al., *simpliciter.*

ARTICULUS II.

Utrum anima humana sit aliquid subsistens. — (Pot. qu. 3, art. 8, ad 7, et art. 9, corp., et art. 2, corp.; et de Anima, art. 1; et Rom. 5, lect. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Praeterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari; quia, ut dicitur in 1 de Anima (text. 64), *dicere animam sentire aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere, vel aedificare*. Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Praeterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua ejus operatio sine corpore. Sed nulla est ejus operatio sine corpore, nec etiam intelligere, quia non contingit intelligere sine phantasmate; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est quod Augustinus dicit (10 de Trinit. cap. 7, parum a med.): *Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corporeum, ab hoc errare, quod adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam*, scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens.

Concl. Anima humana, cum sit omnium corporum cognoscitiva, est incorporea et subsistens.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens.

Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus; et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura (1) determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color non sit solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur.

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

(1) Nicolai, *etiam natura*.

Ad primum ergo dicendum, quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter: uno modo pro quocumque subsistente, alio modo pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo excludit inhaerentiam accidentis, et formae materialis. Secundo modo excludit etiam (1) imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo; sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*.

Ad secundum dicendum, quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex iis quae ibi praemittit.

Vel dicendum, quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars; secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes; dicimus enim quod homo videt per oculum et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit sicut oculus videt; sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum, quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti: phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem: alioquin animal non esset aliquod subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ARTICULUS III.

Utrum animae brutorum animalium sint subsistentes. — (2, cont., cap. 80 et 82, et 4, cap. 59.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animae brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est, art. praec. Ergo et animae aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Praeterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animae autem brutorum animalium sunt sensitivae. Ergo sunt subsistentes pari ratione qua et anima hominis, quae est intellectiva.

3. Praeterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo brutorum habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Eccl. Dogmat., cap. 16 et 17: *Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animae non sunt substantivae.*

(1) Al., deest *etiam*.

Concl. Cum animae brutorum per seipsas minime operentur, subsistentes non sunt. Similiter enim unumquoque habet esse et operationem.

Respondeo dicendum, quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum; et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est, qu. 50, art. 1.

Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam; et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum animalium sunt subsistentes.

Sed Aristoteles (lib. 1 de Anima, text. 76, et lib. 3, text. 6 et 7), posuit quod solum intelligere inter opera animae sine organo corporeo exercetur. Sentire vero et consequentes operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam; sed omnis operatio sensitivae animae est conjuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae. Nec oportet quod omnis differentia formae faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum, quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia sicut intellectivum ad intelligibilia, in quantum scilicet utrumque est in potentia ad sua objecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, in quantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilium corrumpit sensum; quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparentur.

Ad tertium dicendum, quod vis motiva est duplex. Una quae importat motum, scilicet appetitiva, et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium et hujusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus non est movere sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore.

ARTICULUS IV.

Utrum anima sit homo. — (3, *dist.* 5, *quaest.* 3, *art.* 2, *et dist.* 22, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et* 2, *cont.*, *cap.* 56; *et Pot. quaest.* 15, *art.* 10, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit homo. Dicitur enim 2 ad Cor. 4, 16: *Licet is qui foris est, noster homo, corrumpatur; tamen is qui intus est renovatur de die in diem.* Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Praeterea, anima humana est substantia quaedam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis; ergo est hypostasis vel persona: sed nonnisi humana. Ergo anima est homo; nam persona humana est homo.

Sed contra est quod Augustinus (19 de Civ. Dei, c. 3), commendat Varronem, quod hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur.

Concl. Cum illud tantum sit homo quod operatur omnes hominis operationes, anima vero sola sine corpore non operetur sensitivas; manifestum est, quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore.

Respondeo dicendum, quod animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei; materiam vero esse partem individui, et non speciei.

Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione hujus hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus; oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentarum.

Alio vero modo potest intelligi sic quod etiam haec anima sit hic homo; et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animae sensitivae operatio esset ejus propria sine corpore: quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae. Illud autem est unaquaeque res quod operatur operationes illius rei; unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem, art. praec., quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore.

Plato vero ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Philosophum in (9 Ethic., cap. 8, a med.), illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso; sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo; aliquando quidem pars intellectiva secundum rei veritatem, quae dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore secundum aestimationem quorumdam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

ARTICULUS V.

Utrum anima sit composita ex materia et forma. — (1, *dist.* 8, *quaest.* 5, *art.* 2, *et* 2, *dist.* 17, *qu.* 1, *art.* 2; *et* 2 *cont., cap.* 49; *et quolib.* 3, *qu.* 8, *et quol.* 8, *art.* 1; *et Sp. art.* 1; *et de Anima, art.* 6; *et opusc.* 30.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cujus participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii, in lib. de div. Nom. (cap. 5, lect. 2). Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, (quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia), videtur quod anima humana participet materiam primam tamquam partem sui.

2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subjici et transmutari; subjicitur enim scientiae et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Praeterea, illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in 8 Metaph. (text. 16). Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Praeterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed contra est quod Augustinus probat in 7 super Gen. ad litt. (cap. 6, 7 et 8*), quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

Concl. Cum de ratione animae, prout in communi consideratur, sit esse formam corporis; prout vero in speciali, inquantum scilicet est intellectiva, esse cognoscitivam formarum absolutarum sive universalium; dici debet animam non esse compositam ex materia, et forma.

Respondeo dicendum, quod anima non habet materiam; et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae quod sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars ejus sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum; quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus; cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam; et illam materiam, cujus primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis quae recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae.

Ad primum ergo dicendum, quod primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia praehabens, ut dicit Dionysius (loc. cit. in arg.). Unde participatur a rebus non sicut pars, sed secundum diffusionem (1) processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quaedam participationes ejus, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum; nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad secundum dicendum, quod subjici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus et alia potentia materiae primae; ita est alia ratio subjiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subjicitur scientiae et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum, quod forma est causa essendi materiae, et agens; unde agens, inquantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba praemissa Philosophus concludit quod *in his quae sunt composita ex materia et forma, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum*; *quaecumque vero non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid.*

Ad quartum dicendum, quod omne participatum comparatur ad participans ut actu ejus. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse; quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, 5 cap. de divin. Nom., lect. 2. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia, non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo est*, et *quod est*; ipsum enim esse est quo aliquid est.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Romana. Cod. Tarrac. et editiones reliquae: *Secundum diffusionem et processionem ipsius.*

ARTICULUS VI.

Utrum anima umana sit incorruptibilis. — (1-2, *qu.* 81, *art.* 6, *et* 2 *dist.* 19 *art.* 1; *et* 2 *contra, cap.* 78, 79 *et* 82; *et quol.* 10, *qu.* 3, *art.* 2; *et de Anima art.* 14.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et jumentorum, quia de terra facta sunt; similis est etiam vitae processus in utrisque, quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius*, ut dicitur Eccles. 3. 19. Ergo ut ibidem concluditur, *unus est interitus hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio.* Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Praeterea, omne quod est de nihilo, vertibile est in nihilum; quia finis debet respondere principio. Sed, sicut dicitur Sap. 2, 2, *ex nihilo nati sumus*, quod verum est non solum inquantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *post hoc erimus, tamquam non fuerimus*, etiam secundum animam.

3. Praeterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore; nihil enim sine phantasmate intelligit anima. Phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in 2 de Anima (text. 160). Ergo anima non potest remanere destructo corpore.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., lect. 1), quod animae humanae *habent ex bonitate divina quod sint intellectuales, et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem.*

Concl. Cum anima sit forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se, nec per accidens.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem.

Dupliciter enim aliquid corrumpitur; uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se. Quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra, art. 3 hujus qu., quod animae brutorum non sunt per se subsistens, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas; generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt. Unde corpora caelestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas: recipit enim secundum modum sui esse. Ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sapient. 2. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus; similiter enim de terra facta sunt omnia animalia; non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo: et ad hoc significandum dicitur Genes. 1, quantum ad alia animalia: *Producat terra animam viventem.* Quantum vero ad hominem dicitur, quod *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.* Et ideo concluditur Eccles. ult., 7: *Revertatur pulvis in terram suam unde erat*; *et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.* Similiter processus vitae est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur Eccles. 3, 19: *Similiter spirant omnia*; et Sapient. 2, 2: *Fumus et flatus est in naribus nostris*, etc. Sed non est similis processus quantum ed animam: quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur Eccles. 3, 19: *Nihil habet homo jumento amplius.* Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum, quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum, quod intelligere cum phantasmate est proprie operatio animae secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit, qu. 89, art. 1.

ARTICULUS VII.

Utrum anima et Angelus sint unius speciei. — (2, *dist.* 3, *quaest.* 1, *art.* 6, *et dist.* 17, *quaest.* 3, *art.* 1; *et* 2 *cont.*, *cap.* 92, *et* 93, *fin.*, *et lib.* 4, *cap.* 32; *et de Anima, art.* 7.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod

anima et Angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suae speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animae et Angeli, scilicet beatitudo aeterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Praeterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in Angelo et anima quam esse intellectuale. Ergo conveniunt anima et Angelus in ultima differentia specifica; ergo sunt unius speciei.

3. Praeterea, anima ab Angelo differre non videtur nisi per hoc quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animae, non videtur ad ejus speciem pertinere. Ergo anima et Angelus sunt unius speciei.

Sed contra, quorum sunt diversae operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animae et Angeli sunt diversae operationes naturales: quia, ut dicit Dionysius (7 cap. de div. Nomin. a princ., lect. 2), *mentes angelicae simplices, et bonos intellectus habent, non de visibilibus* (1) *congregantes divinam conjunctionem*; cujus contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et Angelus non sunt unius speciei.

Concl. Cum angelus forma sit separata, non existens in materia, fieri non potest ut sit unius speciei cum anima.

Respondeo dicendum, quod Origenes (lib. 1 Periarch. cap. 5 et 8), posuit omnes animas humanas et Angelos esse unius speciei; et hoc ideo quia posuit diversitatem gradus in hujusmodi substantiis inventam accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est, qu. 47, art. 2.

Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inaequalitate; quia cum non sint compositae ex materia et forma, sed sint formae subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei; sicut si esset albedo separata, non potest esse nisi una tantum; haec enim albedo non differt ab alia, nisi per hoc quod est hujus vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo quia differentiae dividentes genus sunt contrariae. Contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio et habitus, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 15 et 16). Idem etiam sequeretur, si hujusmodi substantiae essent compositae ex materia et forma. Si enim materia hujus distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiae, ut scilicet materiae sint diversae propter habitudinem ad diversas formas: et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem, et inaequalitas naturalis; vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici materia haec alia ab illa nisi secundum distinctionem quantitativam, quae non habet locum in substantiis incorporeis, cujusmodi sunt Angelus et anima. Unde non potest esse quod Angelus et anima sint unius speciei.

Quomodo autem sint plures animae unius speciei, infra ostendetur, qu. seq. art. 5, ad 1.

(1) Edit. Nicolai, *divisibilibus*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis.

Ad secundum dicendum, quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibilis. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum, quod corpus non est de essentia animae; sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis; unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam Angelus, qui corpori non unitur.

QUAESTIO LXXVI.

DE UNIONE ANIMAE AD CORPUS.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de unione animae ad corpus; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma; 2.° utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum; 3.° utrum in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima; 4.° utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis; 5.° quale debeat esse corpus cujus intellectivum principium est forma; 6.° utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore; 7.° utrum mediante aliquo accidente; 8.° utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma. — (*2 cont. cap.* 56, 68, 69, 70 *et* 71; *et quol.* 12, *art.* 10; *et Sp. art.* 2; *et de Anima, art.* 9; *et opusc.* 2, *cap.* 80.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus (in 3 de Anima, text. 6 et 7), quod intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Praeterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiae cujus est forma: alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam, et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet, qu. praec. art. 2 et 3; quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Praeterea, quaecumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam materialiter et individualiter: quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Praeterea, ejusdem est potentia et actio: idem enim est quod potest agere et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet, qu. praec. art. 2. Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus, sive potentia, non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia, e qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Praeterea, id quod secundum se habet esse, non unitur corpori ut forma; quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formae non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est, qu. 75, art. 2. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Praeterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formae secundum se inest uniri materiae; non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiae; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est, qu. 75, art. 6, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra, secundum Philosophum (in 8 Metaphys., text. 6), differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis, est *rationale*, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Concl. Cum principium intellectivum sit quo primo intelligit homo, sive vocetur intellectus sive anima intellectiva, necesse est ipsum uniri corpori humano ut formam.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animae. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operantur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis (in 2 de Anima text. 24). Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quae est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit.

Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum (5 Physic., text. 1). Dicitur enim movere aliquid, aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat, aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus. Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit dicens (in 1 Alcib.), hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere, quod intellectus sit aliqua pars Socratis.

Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, q. 75, art. 4, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.

Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator (in 3 de Anima, comment. 36), dicit esse per speciem intelligibilem; quae quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata, quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 18 et 30), sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti; non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor, et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum.

Primo quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potius e converso quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates.

Secundo, quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus, sequitur quod sit praeter essentiam ejus; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu.

Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento: quod est contra Philosophum (1 de Anima, text. 12), qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum.

Quarto, quia licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini, nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens; non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intel-

lectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit (lib. 2 de Anima, text. 25 et 26), quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles (in lib. 10 Ethic., cap. 7), in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam; unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis, et haec virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quod si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus animam, et id cujus est forma, dicimus primum animatum, ut supra dictum est, qu. 75, art. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (in 2 Physic., text. 26), ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat; quia *homo ex materia generat hominem, et Sol*. Separata quidem est secundum virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi; intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima cujus est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae. Sic ergo Philosophus dicit (in 3 de Anima, loco cit. in arg.), quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum, quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum, quod anima illud esse in quo subsistit communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae; quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes: et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae.

Ad sextum dicendum, quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

ARTICULUS II.

Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum. — (*Infra qu.* 79, *art.* 5; *et* 2, *dist.* 17, *qu.* 2, *art.* 1; *et* 2 *cont., cap.* 73 *et* 75; *et Sp. art.* 9, *et* 10; *et de Anima, art.* 3; *et opusc.* 2, *cap.* 85 *et* 86, *et opusc.* 16, *per tot.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis; non enim est composita ex materia et forma, ut supra ostensum est, qu. 75, art. 5. Non ergo sunt multae in una specie, sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum, quod est haereticum; periret enim differentia praemiorum et poenarum.

3. Praeterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus: particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter, quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Praeterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te: et ita erit individualiter numeratum et intellectum in potentia tantum; et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque, quia a quibuslibet diversis contingit abstra-

here aliquod commune intelligibile; quod est contra rationem intellectus; quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Praeterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici, quod scientia magistri generet scientiam in discipulo; quia sic etiam scientia esset forma activa sicut calor, quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quae est in magistro, communicetur discipulo; quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri, et per consequens omnium hominum.

6. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de Quantit. animae, c. 32, ad fin.): *Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo.* Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 2 Physic., text. 38), quod sicut se habent causae universales ad universalia, ita se habent causae particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero sit diversorum secundum numerum.

Concl. Cum impossibile sit plurium numero differentium esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; oportet principium intellectivum multiplicari secundum multiplicationem corporum.

Respondeo dicendum, quod intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile.

Et hoc quidem patet, si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo, et quod non distinguantur ab invicem nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque, et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati; quod est omnino absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundum sententiam Aristotelis (lib. 3. de Anima, text. 32), intellectus ponatur pars seu potentia animae, quae est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse: nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones; sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio; sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum, et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio; sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. Manifestum est autem quod qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter caetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet; obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unius duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates, et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus, quoad ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum nisi per ipsum intellectum, sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una, idest, quod omnes homines sint unus intelligens, et omnium unum intelligere: dico autem respectu ejusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis; quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu ejusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quae a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis ejusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quae sunt in hoc et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Commentator fingit (in 3 de Anima, comment. 36). Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus; tamen est forma materiae alicujus, quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei; multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum, quod unumquodque hoc modo habet unitatem quo habet esse; et per consequens idem est judicium de multiplicatione rei et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse; et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen destructis corporibus remanent animae in suo esse multiplicatae.

Ad tertium dicendum, quod individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium; alioquin, cum intellectus separati sint quaedam substantiae subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formae qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei, qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae. Si ergo forma, per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus

materiae, erit similitudo naturae speciei aut generis secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia; et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiae individualis, erit similitudo naturae absque iis quae ipsam distinguunt et multiplicant; et ita cognoscetur universale. Nec refert quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus, vel plures; quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quemdam, et speciem per quam intelligit, esse aliquam quamdam.

Ad quartum dicendum, quod sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur, non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem; lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in 3 de Anima (text. 38), et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum; alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu; nam plures vident eumdem colorem secundum diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis loco nunc cit., quia res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet in sua particularitate; natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur; posuit enim naturas rerum a materia separatas.

Ad quintum dicendum, quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur, qu. 117, art. 1.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus intelligit, animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

ARTICULUS III.

Utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes. — (2 *cont.*, *cap.* 58; *et de Anim.*, *art.* 2; *et quol.* 1, *qu.* 4, *art.* 1; *et quol.* 2, *art.* 5; *et opusc.* 3, *cap.* 90, 91 *et* 92.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet, quaest. 75, art. 6. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae, sensitivae et nutritivae.

2. Si dicatur quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis; contra. Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur 10 in Metaph. (text. 26). Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium, quod est inconveniens.

3. Praeterea, Philosophus dicit (in lib. 2 de Gener. animalium, cap. 3), quod embrio prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animae sensitivae et intellectivae; est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animae sensitivae et intellectivae.

4. Praeterea, Philosophus dicit (in 8 Metaph., text. 6), quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed praesupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est quod dicitur in lib. de eccles. Dogm., cap. 15: *Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt; unam animalem, qua animetur corpus, et immixta sit sanguini; et alteram spiritualem, quae rationem ministret; sed dicimus unam et eamdem esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.*

CONCL. Cum anima non ut motor tantum, sed ut forma uniatur corpori; impossibile est in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantum est anima intellectiva; quae vegetativae, et sensitivae, et intellectivae officiis fungitur.

Respondeo dicendum, quod Plato (ut refert Arist. lib. 1 de Anima text. 90), posuit diversas animas esse in corpore uno etiam secundum organa distinctas (1), quibus diversa opera vitae attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat (in lib. 3 de Anima, text. 41 et seq.), quantum ad illas animae partes quae corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tamquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animae solum ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes.

Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas

(1) Al., *distincta*.

per essentiam differentes in uno corpora esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animae plures: nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem (in 3 Metaph., text. 20), quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in 1 de Anima (text. 90), contra ponentes diversas animas in corpore inquirit, quid contineat illas, id est qui faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum, quam e converso.

Secundo hoc apparet impossibile ex modo praedicationis. Quae enim sumuntur a diversis formis praedicantur ad invicem: vel per accidens, si formae non sint ad invicem ordinatae, puta cum dicimus quod album est dulce; vel si formae sint ordinatae ad invicem, erit praedicatio per se in secundo modo dicendi per se, quia subjectum ponitur in definitione praedicati, sicut superficies praeambula est ad colorem. Si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus praedicationis per se. Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et aqua aliquid dicitur homo; sequetur quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent, vel quod sit ibi praedicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum; quia animal per se de homine praedicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis sed e converso. Ergo oportet eamdem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo; alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine praedicetur.

Tertio apparet hoc esse impossibile per hoc quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva.

Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles (in 8 Metaph., text. 10), assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis; et in 2 de Anima (text. 30 et 31), comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo et per aliam animal, sed per unam et eamdem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva; sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis; licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum, quod formae non collocantur in genere vel specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile quae est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum, quod prius embrio habet animam quae est sensitiva tantum, qua ablata, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva, ut infra plenius ostendetur, qu. 118, art. 2, ad 2.

Ad quartum dicendum, quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est, in corp. art., anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum: et ex eo format differentiam hominis.

ARTICULUS IV.

Utrum in homine sit alia forma praeter animam intellectivam. — (*Loco sup., art. 3 cit.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in homine sit alia forma praeter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus (in 2 de Anima, text. 4 et 5), quod *anima est actus corporis physici potentia vitam habentis*. Comparatur igitur anima ad corpus sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam praecedit in corpora aliqua forma substantialis.

2. Praeterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota, ut probatur in 8 Physic. (text. 30); pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quae possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in 5 Phys. (text. 8), cum sit ens solum in potentia; quinimo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Praeterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam: prius enim

et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis praeter animam rationalem, sed immediate materiae primae inhaereret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae.

4. Praeterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales: ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam.

Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

Concl. Cum anima humana uniatur corpori ut forma, dans illi esse simpliciter, impossibile est esse in homine aliam formam praeter animam intellectivam.

Respondeo dicendum, quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere, quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus, art. 1, huj. qu., impossibile est quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens; et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter; et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in 1 Phys. (text. 35). Si igitur ita esset quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animae esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis; quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter (1) sed solum secundum quid; quae sunt manifeste falsa.

Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt.

Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus, respectu imperfectarum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantum, sed *actum corporis physici organici potentia vitam habentis, et* quod talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod *anima est actus corporis*, etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi qui est operatio. Talis enim potentia est non abjiciens, idest non excludens animam.

Ad secundum dicendum, quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus praesupponit jam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum, quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima; sed forma quae dat primum et secundum et tertium, et sic deinceps, est perfetissima, et tamen materiae immediata.

Ad quartum dicendum, quod Avicenna posuit, formas substantiales elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium.

Sed hoc est impossibile: quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm; et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima juxta se posita.

Averroes autem posuit in 3 de Caelo (comm. 67) quod formae elementorum propter sui imperfectionem sunt mediae inter formas accidentales et substantiales, et ideo recipiunt magis et minus, et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur et conflatur ex eis una forma.

Sed hoc est etiam magis impossibile, nam esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in 8 Metaph. (text. 10). Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis, et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens.

Et ideo dicendum est, secundum Philosophum (2 de part. anim. a princ.) (1), quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute: manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cujuscumque.

(1) Ita cod. Alc. cum aliis codd. et edit. plurimis post Lov. et Duac. Theologos; nisi quod cod. cit. habet *abscessum*. In edit. Rom. omittitur: *Neque per ejus recessum corruptio simpliciter.*

(1) Nicolai legit: *in primo de generatione.*

ARTICULUS V.

Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur. — (1, *dist.* 8, *quaest.* 5, *art.* 5, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 5; *et Mal. quaest.* 5, *art.* 5, *corp.*; *et Sp. art.* 7; *et de Anima art.* 8.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formae. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Praeterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis: cujus signum est quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni, et non corpori mixto, et magis terrestri.

3. Praeterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversae species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Praeterea, perfectioris formae debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et ungularum loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungulas, dentes, et cornua; videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tamquam talibus auxiliis privato.

Sed contra est quod dicit Philosophus (in 2 de Anima, text. 4 et 5), quod *anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis.*

Concl. Cum anima intellectiva habeat completissime virtutem sensitivam, oportuit corpus cui anima unitur esse corpus mixtum, inter alia magis reductum ad complexionis aequalitatem; quale est corpus humanum.

Respondeo dicendum, quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, quaest. 55, art. 2, secundum naturae ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet: intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli; sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus (1) per viam sensus, ut Dionysius dicit (7, cap. de div. Nomin., inter princ. et med., lect. 5). Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus: sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam; quia quod est inferioris, praeexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius (in lib. de div. Nomin., loc. nunc cit.). Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis.

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus; et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus: cujus signum est quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur in 2 de Anima (text. 94).

Ad primum ergo dicendum, quod hanc objectionem aliquis forte vellet evadere per hoc quod diceret, corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse.

Sed haec responsio non videtur sufficiens: quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum: alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas daemonis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur: una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae, alia quae ex necessitate consequitur priorem dispositionem: sicut artifex ad formam serrae eligit materiam ferream aptam ad secandum dura; sed quod dentes serrae hebetari possint, et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiae. Sic igitur et animae intellectivae debetur corpus quod sit aequalis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materiae sequitur quod sit corruptibile.

Si quis vero dicat, quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est, quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit (2 super Genes. ad litt., cap. 1, paulo post princ.). Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiae donum.

Ad secundum dicendum, quod animae intellectivae non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem, quae requirit organum aequaliter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto, in quo excederet ignis secundum quantitatem: quia non posset esse aequalitas complexionis propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus aequaliter complexionatum quamdam dignitatem per hoc quod est remotum a contrariis: in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti.

Ad tertium dicendum, quod partes animalis, ut oculus, manus, caro, et os, et hujusmodi, non sunt in specie, sed totum: et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animae intellectivae, quae, quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute: et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod major est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum, quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita, et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem

(1) Ita cod. Alcan. cum editis. Quidam codd. *visibilibus*.

ad aliqua particularia determinata; sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

ARTICULUS VI.

Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus. — (2 *cont.*, *cap.* 71; *et Ver.*, *quaest.* 25, *art.* 4, *cor.*; *et Mal. quaest.* 4, *art.* 3, *cor.*; *et Sp. art.* 2, *et de Anima art.* 9, *et art.* 10, *corp.*; *et* 2 *lib. de Anima*, *lect.* 1, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quaedam. Ergo oportet praeintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cum anima sit quaedam substantialis forma.

2. Praeterea, diversae formae unius speciei requirunt diversas materiae partes. Diversae autem partes non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quae sunt multae unius speciei.

3. Praeterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animae est ejus potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quae est quoddam accidens.

Sed contra est quod accidens est posterius substantia et tempore et ratione, ut dicitur in 7 Metaph. (tex. 4). Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quae est forma substantialis.

Concl. Cum anima intellectiva det homini esse substantiale et simpliciter, impossibile est uniri ipsam corpori mediantibus accidentalibus dispositionibus.

Respondeo dicendum, quod, si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias, inter animam et corpus; potentiam scilicet ex parte animae, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut jam supra dictum est, art. 1, hujus quaest., impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et hujus ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut jam dictum est, art. 4, hujus quaest., Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem et per consequens ante animam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, art. 3 et 4, hujus quaest., forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum: et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita praeintelliguntur accidentia quae sunt propria entis, ante corporeitatem; et sic praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem ejus effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad secundum dicendum, quod dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit. Unde materia jam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes; ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam, quae diversos perfectionis gradus materiae attribuit, ut dictum est, art. 4, hujus, quaest., tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum, quod substantia spiritualis quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam et virtutem; sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse; administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

ARTICULUS VII.

Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. — (*Locis supra art.* 6 *inductis.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus, 3 super Gen. ad litt., cap. 5, quod *anima per lucem, idest ignem et aerem, quae sunt similiora spiritui, corpus administrat.* Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Praeterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae.

3. Praeterea, ea quae sunt multum distantia non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva multum distat a corpore, et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile; et hoc videtur esse aliqua lux caelestis, quae conciliat elementa, et redigit in unum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 de Anima (text. 7), quod *non oportet quaerere, si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram.* Sed figura unitur cerae nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

Concl. Cum anima uniatur corpori non ut motor tantum, sed ut forma, impossibile est uniri corpori hominis vel cujuscumque animalis, mediante aliquo corpore.

Respondeo dicendum, quod, si anima secundum Platonicos corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cujuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent: convenit enim motori

aliquid distans per media magis propinqua movere.

Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut jam dictum est, art. praec., et art. 1, hujus qu., impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid unum quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum se ipsam unitur materiae ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in 8 Metaph. (text. 15).

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt, aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus et de natura quintae essentiae; ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce caeli siderei, anima vero sensibilis mediante luce caeli crystallini, anima vero intellectualis mediante luce caeli empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet; tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur, ut forma materiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de anima in quantum movet corpus: unde utitur verbo *administrationis*. Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet; et primum instrumentum virtutis motivae est spiritus, ut dicit Philosophus (in lib. de Causa motus animal. seu de comm. animal. mot. c. 6.)

Ad secundum dicendum, quod subtracto spiritu, deficit unio animae ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

Ad tertium dicendum, quod anima distat a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur. Unde, si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quaelibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quae est ens in potentia tantum.

ARTICULUS VIII.

Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis. — (1, *dist.* 8, *quaest.* 5, *art.* 3; *et* 2 *cont.*, *cap.* 72, *et* 4, *cap.* 67, *fin.*; *et de Spir. art.* 4; *et de Anima*, *art.* 10; *et opusc.* 61, *cap.* 47.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus (in lib. de Causa motus animalium, cap. 7, parum a princ.): *Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam.*

2. Praeterea, anima est in corpore cujus est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in quaelibet parte corporis tota.

3. Praeterea, in 2 de Anima (text. 9 et 10) dicitur, quod sicut se habet pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam; ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in quaelibet parte corporis, sequitur quod quaelibet pars corporis sit animal.

4. Praeterea, omnes potentiae animae in ipsa essentia animae fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiae animae sint in qualibet corporis parte; et ita visus erit in aure, et auditus in oculo: quod est inconveniens.

5. Praeterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quaelibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia; quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in 6 de Trinit., cap. 6, quod *anima in quocumque* (1) *corpore et in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est.*

Concl. Anima est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae, non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis.

Respondeo dicendum, quod, sicut in aliis jam dictum est, art. praec., si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in quaelibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret.

Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae dat esse singulis partibus, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet quod sit forma et actus, non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum, vel lapideum, ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit (2 de Anima, text. 9). Cujus signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente; cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte. Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest; quia cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi

(1) Nicolai legit: *in unoquoque corpore.*

forte per accidens; et illis solis formis quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes ejus, sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet ut sit in tota superficie, et in qualibet superficiei parte. Et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes: unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se nec per accidens. Sed totalitas secunda quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis; similiter autem et totalitas virtutis; quia forma est operationis principium. Si ergo quaereretur de albedine utrum esset tota in sua superficie et in qualibet ejus parte, distinguere oporteret; quia si fiat mentio de totalitate quantitativa quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei; et similiter dicendum est de totalitate virtutis; magis enim potest movere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se nec per accidens, ut dictum est, in isto art., sufficit dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae, non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.

Tamen attendendum est quod quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes; sed ad totum quidem primo et per se; sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia motiva animae.

Ad secundum dicendum, quod anima est actus corporis organici sicut proportionati et primi perfectibilis.

Ad tertium dicendum, quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum ejus perfectibile. Sic autem anima non est in parte; unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum, quod potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem; scilicet intellectus et voluntas: unde hujusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori; unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem.

Ad quintum dicendum, quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corporis; quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis, vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.

QUAESTIO LXXVII.

DE HIS QUAE PERTINENT AD POTENTIAS ANIMAE IN GENERALI.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad potentias animae: et primo in generali; secundo de speciali.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum essentia animae sit ejus potentia; 2.° utrum sit una tantum potentia animae, vel plures; 3.° quomodo potentiae animae distinguantur; 4.° de ordine ipsarum ad invicem; 5.° utrum anima sit subjectum omnium potentiarum; 6.° utrum potentiae fluant ab essentia animae; 7.° utrum potentia una oriatur ex alia; 8.° utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ipsa essentia animae sit ejus potentia. — (1, *dist.* 3, *qu.* 4, *art.* 2; *et quol.* 10, *art* 5; *et de Sp.*, *art.* 2; *et de Anima*, *art.* 12, *et art.* 19, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ipsa essentia animae sit ejus potentia. Dicit enim Augustinus (in 9 de Trinit., c. 4, parum a princ.), quod *mens, notitia, et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter*; et (in 10, c. 11, med.) dicit quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia.*

2. Praeterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Praeterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis: cujus signum est quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit; forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quae est anima.

4. Praeterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed *id quo primo sentimus et intelligimus, est anima*, secundum Philosophum (in lib. 2 de Anima, text. 24). Ergo anima est sua potentia.

5. Praeterea, quod non est essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animae est praeter essentiam ejus, sequitur quod sit accidens, quod est contra Augustinum (in 9 de Trinit., c. 4, paulo post princ.) ubi dicit quod praedicta *non sunt in anima sicut in subjecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas*; *quidquid enim tale est non excedit subjectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare et cognoscere.*

6. Praeterea, forma simplex subjectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma, ut supra dictum est, qu. 75, art. 5 Non ergo potentia animae potest esse in ipsa sicut in subjecto.

7. Praeterea, accidens non est principium substantialis differentiae. Sed sensibile et rationale sunt substantiales differentiae, et sumuntur a sensu et ratione, quae sunt potentiae animae. Ergo potentiae animae non sunt accidentia, et ita videtur quod potentiae animae sit ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit (11 cap. caelest. Hierarch., circa med.), quod *caelestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem.* Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus, sive potentia.

CONCL. Cum nulla animae operatio sit substantia, et quodvis animam habens non semper actu operetur; potentiam animae ab ipsa animae essentia et substantia diversam esse necessarium est.

Respondeo dicendum, quod impossibile est dicere quod essentia animae sit ejus potentia, licet hoc quidem posuerint; et hoc dupliciter ostenditur quantum ad praesens. Primo, quia cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia; unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est, quaest. 59, art. 2. Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium; semper habens animam, actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam; et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur, quod est *actus corporis potentia vitam habentis*, quae tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animae non est ejus potentia; nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de mente, secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima; quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt *una vita, una mens, una essentia.*

Vel, sicut quidam dicunt, haec locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum praedicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur, sed aliquo modo, licet improprie, de omnibus simul; ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem: et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte, sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia.

Ad secundum dicendum, quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma; et ideo potentia materiae non est aliud quam ejus essentia.

Ad tertium dicendum, quod actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam.

Ad quartum dicendum, quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali; et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit (lib. 2 de Anima, text. 24), quod *id quo intelligimus et sentimus, est anima.*

Ad quintum dicendum, quod si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subjecto et non esse in subjecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit ejus essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens; quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei; non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens, sicut dictum est, in solut. ad 1. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales. Quod autem Augustinus dicit, quod notitia, et amor non sunt in anima sicut accidentia in subjecto intelligitur secundum modum praedictum, ibid., prout comparantur ad animam non sicut ad amantem et cognoscentem, sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio; quia si amor esset in anima amata sicut in subjecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subjectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum, quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra dictum est, quaest. 75, art. 5. Et ideo potest dici subjectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus; in qua materia Boetius (1 de Trin., ante med.), eam introducit.

Ad septimum dicendum, quod rationale et sensibile, prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis, sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULUS II.

Utrum sint plures potentiae animae. — (2 *cont.*, *cap.* 72, *fin.*; *et quaest. de Anima, art.* 13, *et* 1 *de Anima fin.*, *et* 2, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures potentiae animae. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit.

Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Praeterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Praeterea, operari est existentis in actu. Sed per eamdem essentiam animae homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est, quaest. 76, art. 3 et 4. Ergo per eamdem potentiam animae operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed contra est quod Philosophus (in 2 de Anima, text. 13 et 27), ponit plures animae potentias.

Concl. Cum homo sit in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo, ac proinde multis ac diversis operationibus indigeat, necesse est in anima humana plures esse potentias.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere plures animae potentias.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod, sicut Philosophus dicit (in 2 de Cael., text. 66), quae sunt in rebus infima non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius qui remediis paucis; optime autem qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo, quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipsci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio praeter ejus essentiam.

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum: et ideo concurrunt in ipsa virtutes utramque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturae inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus.

Ad secundum dicendum, quod virtus unita est superior, si ad aequalia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subjiciantur.

Ad tertium dicendum, quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures; et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures.

ARTICULUS III.

Utrum potentiae distinguantur per actus et objecta. — (1, *dist.* 17, *qu.* 1, *art.* 4, *corp.*; *et* 2, *dist.* 44, *qu.* 2, *art.* 1, *corp.*; *et qu.* 1 *de Anima, art.* 13; *et* 1 *de Anima, lect.* 2, 6 *et* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod potentiae non distinguantur per actus et objecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; objectum autem extrinsecum. Ergo per ea potentiae non distinguuntur secundum speciem.

2. Praeterea, contraria sunt quae maxime differunt. Si igitur potentia distinguerentur penes objecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia; quod patet esse falsum fere in omnibus; nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

3. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia objectorum, idem objectum non pertineret ad diversas potentias; quod patet esse falsum; nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit et appetitiva appetit.

4. Praeterea, id quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quaedam objecta diversa, quae pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam; sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quae sunt diversae potentiae; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiae distinguuntur secundum differentiam objectorum.

Sed contra, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit (2 de Anima, text. 33), quod *priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt*; *et adhuc his priora sunt opposita*, sive *objecta*. Ergo potentiae distinguuntur secundum actus et objecta.

Concl. Cum potentiae secundum illud quod sunt potentiae, ordinentur ad actus, oportet eas distingui per actus et objecta.

Respondeo dicendum, quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti; omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens; color enim, inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum, ut terminus et finis; sicut augumentativae virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augumenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine, seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione secundum quod haec a calido, scilicet activo, ad calidum, illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et objecta.

Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde ratio-

nale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur non quaecumque diversitas objectorum diversificat potentias animae, sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit; sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et hujusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus; et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati aut colorato accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem; et ideo penes hujusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis in agente. Objectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca (1) rei.

Ad secundum dicendum, quod si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut objectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris; et hoc ideo quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet id quod est subjectum idem, esse diversum secundum rationem; et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere.

Ad quartum dicendum, quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti quam potentia inferior; quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae; et inde est quod diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur.

ARTICULUS IV.

Utrum in potentiis animae sit ordo.
(*Inf.*, *art.* 7, *corp.*; *et de Anima*, *art.* 13, *ad* 20.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in potentiis animae non sit ordo. In his enim quae cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiae animae contra se invicem distinguuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Praeterea, potentiae animae comparantur ad objecta et ad ipsam animam. Sed ex parte animae inter eas non est ordo, quia anima est una; similiter etiam nec ex parte objectorum, cum sint diversa et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animae non est ordo.

3. Praeterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius; potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo.

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolai, et Garcia. Edit. Rom. et Patav., *extrinseca*.

Sed contra est quod Philosophus (in 2 de Anima, text. 30 et 31), comparat partes sive potentias animae figuris. Sed figurae habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiae animae.

Concl. Cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, confusionis vitandae causa; necesse est inter potentias animae ordinem esse.

Respondeo dicendum, quod cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur; quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera; tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora: alio modo secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis; et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum e converso se habet, nam potentiae animae nutritivae sunt priores in via generationis potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus, sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum, quod alicujus generis species se habent secundum prius et posterius, (sicut numeri et figurae), quantum ad esse, licet simul esse dicantur, inquantum suscipiunt communis generis praedicationem.

Ad secundum dicendum, quod ordo iste potentiarum animae est ex parte animae, quae secundum ordinem quemdam habet habitudinem ad diversos actus (licet sit una secundum essentiam), et ex parte objectorum, et etiam ex parte actuum, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illae autem potentiae quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

ARTICULUS V.

Utrum omnes potentiae animae sint in anima sicut in subjecto. — (*Inf.*, *art.* 6, *corp.*; *et de Sp.*, *art.* 14, *ad* 3, *et art.* 1, *ad* 20; *et opusc.* 2, *cap.* 89 *et* 92.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes potentiae animae sint in anima sicut in subjecto. Sicut enim se habent potentiae corporis ad corpus, ita se habent potentiae animae ad animam. Sed corpus est subjectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subjectum potentiarum.

2. Praeterea, operationes potentiarum animae attribuuntur corpori propter animam; quia, ut dici-

tur in 2 de Anima (text. 24), *anima est quo sentimus, et intelligimus primo.* Sed prima principia operationum animae sunt potentiae. Ergo potentiae per prius sunt in anima.

3. Praeterea, Augustinus dicit (12 super Genes. ad litt., c. 19 et 20), quod *anima quaedam sentit non per corpus, imo sine corpore*, ut est timor, et hujusmodi; *quaedam vero sentit per corpus.* Sed si potentia non esset in sola anima sicut in subjecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subjectum potentiae sensitivae, et pari ratione omnium aliarum potentiarum.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in lib. de Somno et Vigilia, cap. 1), quod *sentire non est proprium animae neque corporis, sed conjuncti.* Potentia ergo sensitiva est in conjuncto sicut in subjecto. Non ergo sola anima est subjectum omnium potentiarum suarum.

Concl. Cum illud quod operatur, sit operativae potentiae subjectum; constat potentias non organicas, esse in anima sola sicut in subjecto, organicas vero in toto composito et non in anima sola.

Respondeo dicendum, quod illud est subjectum operativae potentiae quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod ejus sit potentia sicut subjecti cujus est operatio, ut etiam Philosophus dicit (in principio lib. de Somno et Vigilia, loc. cit.). Manifestum est autem ex supra dictis, qu. 76, art. 1, ad 1, quod quaedam operationes sunt animae quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia sunt in anima sicut in subjecto.

Quaedam vero operationes sunt animae quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subjecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet quod tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum, quod omnes hujusmodi potentiae per prius sunt in anima quam in conjuncto, non sicut in subjecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum, quod opinio Platonis fuit, quod sentire est operatio animae propria, sicut et intelligere. In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad praesens pertinet, hoc quod dicitur anima quaedam sentire cum corpore et quaedam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo quod hoc quod dico cum corpore vel sine corpore, determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente: et sic nihil sentit sine corpore; quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod praedicta determinent actum sentiendi ex parte objecti quod sentitur; et sic quaedam sentit cum corpore, idest, in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi: quaedam vero sentit sine corpore; idest, non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animae, sicut cum sentit se tristari, vel gaudere de aliquo audito.

ARTICULUS VI.

Utrum potentiae animae fluant ab ejus essentia. — (1, *dist.* 3, *quaest.* 4, *art.* 2; *et Verit. quaest.* 14, *art.* 5, *corp.*; *et opusc.* 2, *cap.* 89.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod potentiae animae non fluant ab ejus essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animae est una et simplex. Cum ergo potentiae animae sint multae et diversae, non possunt procedere ab ejus essentia.

2. Praeterea, illud a quo aliquid procedit, est est causa ejus. Sed essentia animae non potest dici causa potentiarum, ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiae animae non fluunt ab ejus essentia.

3. Praeterea, emanatio quemdam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in 7 Physic. (in princ.), nisi forte ratione partis; sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars ejus est movens, et alia mota; neque etiam anima movetur, ut probatur in 1 de Anima, text. 66. Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed contra, potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa propriorum accidentium; unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in 7 Metaph. (text. 12 et deinceps). Ergo potentiae animae procedunt ab ejus essentia sicut a causa.

Concl. Cum accidens proprium et per se causetur a subjecto secundum quod est actu, et recipiatur in eo inquantum est in potentia; constat omnes potentias animae ab ipsius animae essentia emanare.

Respondeo dicendum, quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu; differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale aut tantum, aut aliquo modo se habens: subjectum enim ejus est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in ejus subjecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto. Sed e converso actualitas per prius invenitur in subjecto formae accidentalis quam in forma accidentali; unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subjecti; ita quod subjectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis; inquantum autem est in actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio, et per se accidente; nam respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso forma accidentalis est propter completionem (1) subjecti. Manifestum est autem ex dictis, art. praec., quod potentiarum animae subjectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subjectum accidentis, secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum

(1) Al., *complexionem.*

est, qu. 75, art. 6, ad 1, vel compositum. Compositum autem est in actu per animam.

Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio; quia jam dictum est, in isto art., quod accidens causatur a subjecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam; et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae, tum propter ordinem potentiarum, tum propter diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum, quod subjectum est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa, et etiam materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis, et sicut principium activum; quarumdam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum, quod emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem sed per aliquam naturalem resultationem; sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULUS VII.

Utrum una potentia animae oriatur ab alia. — *(* **1**, *dist.* 3, *qu.* 4, *art.* 3, *et* 2, *dist.* 24, *qu.* **1**, *art.* 2, *corp.*; *et Ver. qu.* **14**, *art.* 5, *corp., et qu.* 25, *art.* 6, *ad* 1; *et de Anima, art.* **13**, *ad* 7.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una potentia animae non oriatur ab alia. Eorum enim quae simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiae animae sunt simul animae concreatae. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Praeterea, potentia animae oritur ab anima, sicut accidens a subjecto. Sed una potentia animae non potest esse subjectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Praeterea, oppositum non oritur a suo opposito; sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiae autem animae ex opposito dividuntur, sicut diversae species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra, potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio, sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia.

Concl. Cum essentia animae comparetur ad potentias tum ut principium activum et finale, tum ut principium susceptivum; oportet etiam animae potentias ad se invicem sic comparari, ut inter eas, perfectiores sint principia aliarum per modum finis et activi principii; imperfectiores vero sint principia aliarum per modum susceptivi principii.

Respondeo dicendum, quod in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra, art. 4, huj. qu., quod inter potentias animae est multiplex ordo: et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia.

Sed quia essentia animae comparatur ad potentias sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum vel seorsum per se, vel simul cum corpore, agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum hujusmodi, est minus perfectum; consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum; sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis; prius enim animal generatur quam homo.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem sed per naturalem quamdam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas: et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud; et similiter potest dici de potentiis animae.

Ad tertium dicendum, quod potentiae animae opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti, sicut etiam species numerorum et figurarum. Haec autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata. — (**4**, *dist.* **44**, *qu.* 3, *art.* 3, *qu.* **1**, *et dist.* 50, *qu.* **1**, *art.* **1**, *corp.*; *et* 2 *cont., cap.* 81, *ad* 5; *et de Anima, art.* 19.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim in lib. de Spiritu et Anima (cap. 15 a princ.), quod *anima recedit a corpore secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.*

2. Praeterea, potentiae animae sunt ejus naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cujus est proprium. Ergo potentiae animae sunt in ea etiam post mortem.

3. Praeterea, potentiae animae etiam sensitivae non debilitantur, debilitato corpore; quia, ut dicitur in 1 de Anima (text. 65), *si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis.* Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiae animae non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata.

4. Praeterea, memoria est potentia animae sensitivae, ut Philosophus probat (lib. de Mem. et

Reminisc., cap. 1). Sed memoria manet in anima separata; dicitur enim Luc. 16, 25, diviti epuloni in inferno secundum animam existenti: *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo memoria manet in anima separata, et per consequens aliae potentiae sensitivae partis.

5. Praeterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quae est potentia sensitivae partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de praemiis vel poenis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Praeterea, Augustinus dicit (12 super Genes. ad lit., cap. 32, circ. med.), quod, *sicut anima, cum corpus jacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quaedam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata post mortem.* Sed imaginatio est potentia sensitivae partis. Ergo potentia sensitivae partis manet in anima separata, et per consequens omnes aliae potentiae.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Eccl. Dogm., c. 19: *Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.* Ergo destructa carne, potentiae sensitivae non manent.

Concl. Cum potentiae animae sint accidentia animae, vel totius compositi ex anima et corpore, illae quae sunt in anima ut in subjecto, corrupto corpore in anima remanent; quae vero totius compositi sunt, non remanent corrupto corpore nisi virtute.

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est, art. 6 et 7, huj. quaest., omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo.

Quaedam vero potentiae sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto; et multo falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum, quod liber ille auctoritatem non habet; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur qua dicitur. Tamen potest dici, quod trahit secum anima hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum, quod hae potentiae, quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animae, sed conjuncti.

Ad tertium dicendum, quod dicuntur non debilitari hujusmodi potentiae, debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quae est virtuale principium hujusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum, quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus (10 de Trin., cap. 11), ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae.

Ad quintum dicendum, quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in Angelis.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo: unde quaedam ibi dicta retractat.

QUAESTIO LXXVIII.

DE POTENTIIS ANIMAE IN SPECIALI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de potentiis animae in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animae in speciali erit tripartita. Primo namque considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum. Secundo de potentiis intellectivis. Tertio de potentiis appetitivis.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° de generibus potentiarum animae; 2.° de speciebus vegetativae partis; 3.° de sensibus exterioribus; 4.° de sensibus interioribus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quinque genera potentiarum animae sint distinguenda. — (*Ver. quaest.* 10, *art.* 2, *ad* 2; *et quaest. de Anima, art.* 13; *et* 1 *lib. de Anima, lect.* 14, *princ., et lect.* 2, 3, *col.* 2, *et lect.* 5 *et* 6, *fine.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animae distinguenda, scilicet *vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum motivum, et intellectivum.* Potentiae enim animae dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animae communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis et rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animae, et non quinque.

2. Praeterea, potentiae animae sunt principia operum vitae. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere; dicit enim Philosophus (in 2 de Anima, text. 13): *Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere, ut intellectus et sensus, motus et status secundum locum; adhuc autem motus secundum alimentum et decrementum et augmentum.* Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animae, appetitivo excluso.

3. Praeterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animae genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiae animae. Visus enim appetit visibile conveniens; unde dicitur Eccli. 40, 22: *Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes*; et eadem ratione quaelibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animae.

4. Praeterea, principium movens in animalibus est sensus aut intellectus aut appetitus, ut dicitur in 3 de Anima (text. 48 et seq.). Non ergo motivum debet poni speciale genus animae praeter praedicta.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 3 de Anima, text. 27): *Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.*

Conci. Quinque distincta sunt potentiarum animae genera; vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum: tres animae, vegetativa, sensitiva, et intellectiva; et quatuor modi vivendi: vegetativum, sensitivum motivum secundum locum, et intellectivum.

Respondeo dicendum, quod quinque sunt genera potentiarum animae, quae numerata sunt; tres vero dicuntur animae; quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et hujus diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis. Tota enim natura corporalis subjacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam excercetur per organum corporale; et talis est operatio animae rationalis. Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem; et talis est operatio animae sensibilis; quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae hujusmodi qualitates corporeae, requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animae est quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae; quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; hujusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco: hoc enim commune est omnibus operationibus animae. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum: et talis est operatio animae vegetabilis. Digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in 2 de Anima (text. 50).

Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum objecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum, ut supra dictum est, qu. praec., art. 3, ad 4. Objectum autem operationis animae in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiae animae objectum est solum corpus animae unitum; et hoc genus potentiarum animae dicitur vegetativum; non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animae quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei conjunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae. Cum autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur; necesse est extrinsecam rem, quae est objectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundum quod nata est animae conjungi et in anima esse per suam similitudinem; et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum* respectu objecti minus communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum* respectu objecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem; et secundum hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animae: unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quaedam enim viventia sunt in quibus est tantum *vegetativum*, sicut in plantis. Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam *sensitivum*, non tamen *motivum secundum locum*, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quaedam vero sunt quae supra hoc habent *motivum secundum locum*, ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam; et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint. Quaedam vero viventia sunt in quibus cum his est *intellectivum*, scilicet in hominibus. *Appetitivum* autem non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in 2 de Anima (text. 27).

Et per hoc solvuntur duo prima objecta.

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam: et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis (1) animae potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva (2) sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret *appetitivum* ponere speciale genus inter potentias animae, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, in quantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus; non tamen habent vim motivam. Haec autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animae moventis. Cujus signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum. — (2 cont., cap. 58; et qu. de Anim., art. 13, corp., ad 2, et 15; et lib. 2 de Anima, lect. 9, fine.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter partes vegetativae assignentur, scilicet

(1) Al., *spiritualis*.
(2) Ita cod. Alcan. et editi plurimi. Rom. edit., *appetitiva*.

nutritivum, augmentativum et generativum. Hujusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiae animae sunt supra vires naturales. Ergo hujusmodi vires non debent poni potentiae animae.

2. Praeterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus non debet aliqua potentia animae deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animae.

3. Praeterea, anima est pars potentior natura corporea (1). Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima; non est ergo alia potentia animae augumentativa a generativa.

4. Praeterea, unaquaeque res conservatur in esse per id quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eamdem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in 2 de Anima (text. 48). Est enim *potentia potens salvare suscipiens ipsam.* Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 2 de Anima, text. 34, 46 *et* 47), quod *opera hujus animae sunt generare, et alimento uti, et iterum augmentum facere.*

Concl. Tres sunt animae vegetativae partes, nutritiva, augmentativa et generativa.

Respondeo dicendum, quod tres sunt potentiae vegetative partis. *Vegetativum* enim, ut dictum est, art. praec., habet pro obejcto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat; et ad hoc ordinatur *potentia generativa.* Alia vero per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur *vis augmentativa.* Alia vero per quam corpus viventis salvatur et in esse et in quantitate debita; et ad hoc ordinatur *vis nutritiva.*

Est tamen quaedam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt; quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio; quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori. *Supremum enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris,* ut patet per Dionysium (in 7 cap. de divin. Nom., inter med. et fin. lect. 4). Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa ut dicitur in 2 de Anima (text. 49): *Est enim rei jam perfectae facere alteram qualis ipsa est.* Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativae vero nutritiva.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi vires dicuntur naturales tum quia habent effectum similem naturae, quae etiam dat esse et quantitatem et conservationem, licet hae vires habebant hoc altiori modo; tum quia hae vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quae sunt naturalium actionum principia.

(1) Ita Rom edit et Patav. Nicolai. *Animae pars est potentior quam natura corporea.*

Ad secundum dicendum, quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco; sed generatio viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis per quam semen hujusmodi praeparetur; et haec est vis generativa.

Ad tertium dicendum, quod quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvae quantitatis; et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animae, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco; et ideo simul recipit speciem et quantitatem, secundum materiae conditionem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. praec., operatio vegetativi principii completur mediante calore, cujus est humidum consumere; et ideo ad restaurationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis; quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativae et generativae.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores. — (2, *dist.* 2, *qu.* 2, *art.* 2, *ad* 5, *fin., et qu. de Anima, art.* 13, *corp.*; *et* 3 *lib. de Anima, lect.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiae distinguantur per objecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

2. Praeterea, magnitudo et figura et alia, quae dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur (in 2 de Anima, text. 63 et 64). Diversitas autem per se objectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore, quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figurae, quam coloris et soni.

3. Praeterea, unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci et hujusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures; ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Praeterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus praeter tactum.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 2 de Anima, text. 128), quod *non est alter sensus praeter quinque.*

Concl. Quinque sunt exteriores sensus: visus, auditus, olfactus, gustus et tactus.

Respondeo dicendum, quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua vel aer vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex parte medii, quod est vel conjunctum vel extrinsecum; et hoc vel aer

vel aqua vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias; unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cujus diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.

Est autem duplex immutatio: una naturalis et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto; spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu; in quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis, vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti invenitur transmutatio naturalis secundum locum quidem in sono, qui est objectum auditus; nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione: secundum alterationem vero in odore, qui est objectum olfactus; oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu et gustu; nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus et communior; et post hunc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in 8 Physic. (text. 55). Tactus autem et gustus sunt maxime naturales (1), de quorum distinctione post dicetur (in solut. 3 et 4 argum.). Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnia accidentia habet vim immutativam secundum se, sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit alteratio; et ideo solae hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum; quia, ut dicitur in 7 Phys. (text. 15), *secundum eadem alteratur sensus, secundum quae alterantur corpora inanimata.*

Ad secundum dicendum, quod magnitudo et figura et hujusmodi, quae dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens et sensibilia propria quae sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum, cum sint qualitates alterantes; sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero patet quod sunt species quantitatis; figura autem est qualitas circa quantitatem, cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis; motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subjecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem, vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem ex proximum subjectum qualitatis alterativae, ut superficies est subjectum coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie et a parva; quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva; et ideo dividitur secundum proprium subjectum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus videtur dicere (in 2 de Anima, text. 106 et deinc.), sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem (et propter hoc est diversarum contrarietatum), qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus: et ideo de facili a tactu distinguitur. Posset tamen dici quod omnes illae contrarietates singulae conveniunt in uno genere proximo et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum, quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi (2 de Anima text. 28 et 94), est quaedam species tactus quae est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere, sed a tactu quantum ad alias species quae per totum corpus diffunduntur. Si vero tactus sit unus sensus tantum propter unam rationem communem objecti, dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quae ei proprie objicitur; gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quae ei proprie objicitur (ut scilicet lingua fiat dulcis vel amara), sed secundum praeambulam qualitatem in qua fundatur sapor; scilicet secundum humorem, qui est objectum tactus.

ARTICULUS IV.

Utrum interiores sensus convenienter distinguantur.
(De Anima, art. 13, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Edit. Nicolai, *materiales*.

interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas praeter sensus exteriores proprios.

2. Praeterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii et exteriores; unusquisque enim sensus judicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus; quia, cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et objectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tamquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quae dicatur sensus communis.

3. Praeterea, secundum Philosophum (lib. de Memor. et Reminisc., cap. 1), *phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi.* Sed passio non dividitur contra subjectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliae potentiae praeter sensum communem.

4. Praeterea, intellectus minus dependet a sensu quam quaecumque potentia sensitivae partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu; unde dicitur in 1 Poster. (text. 33), quod *quibus deest unus sensus, deficit una scientia.* Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivae partis ad percipiendas intentiones quas non percipit sensus, quam vocant *aestimativam.*

5. Praeterea, actus cogitativae, qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivae, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu aestimativae et memorativae, quam actus aestimativae ab actu phantasiae. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliae vires praeter aestimativam et memorativam; vel aestimativa et memorativa non debent poni aliae vires praeter phantasiam.

6. Praeterea, Augustinus (12 super Gen. ad litt., cap. 7, 24, etc.), ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quae fit per sensum; et spiritualem quae fit per imaginationem, sive phantasiam; et intellectualem, quae fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quae sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

Sed contra est quod Avicenna in suo libro de Anima ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet *sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam et memorativam.*

Concl. Recipit, et conservat animal species sensibiles et intentiones quasdam, quas non percipit sensus exterior; necesse est igitur ponere tantum quatuor vires interiores sensitivae partis dictis officiis distinctas; sensum communem, imaginationem, aestimativam, et memorativam.

Respondeo dicendum, quod cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae.

Est autem considerandum, quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem ad praesentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia; alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens: cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo: moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium cum praesentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet.

Rursus considerandum est, quod si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior; et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum praedictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius* et *communis*, de quorum distinctione post dicetur (in solut. 1 et 2 arg.). Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia*, sive *imaginatio*, quae idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam (1) formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur ordinatur *vis aestimativa*; ad conservandum autem eas *vis memorativa*, quae est thesaurus quidam hujusmodi intentionum; cujus signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; puta, quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia; similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quae per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium. Ex parte autem memorativae non solum habet *memoriam*, sicut caetera animalia, in subita recordatione praeteritorum, sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

(1) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Rom. edit. *Phantasia, sive imaginatio, quasi thesaurus quidam*, etc., intermediis omissis.

Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet *sensum communem*, et *imaginationem*, *aestimativam*, et *memorativam*.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus interior non dicitur *communis* per praedicationem, sicut genus, sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum, quod sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus; quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum, quod sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est, quaest. 77, art. 7, ita etiam anima subjicitur alii potentiae mediante alia; et secundum hunc modum *phantasticum* et *memorativum* dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad quartum dicendum, quod, licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest; et similiter aestimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum, quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus *spiritualem visionem* dicit esse quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

QUAESTIO LXXIX.

NE POTENTIIS INTELLECTIVIS.

(In tredecim articulos divisa.)

Deinde quaeritur de potentiis intellectivis; circa quod quaeruntur tredecim: 1.° utrum intellectus sit potentia animae, vel ejus essentia; 2.° si est potentia, utrum sit potentia passiva; 3.° si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem; 4.° utrum sit aliquid animae; 5.° utrum intellectus agens sit unus omnium; 6.° utrum memoria sit in intellectu; 7.° utrum sit alia potentia ab intellectu; 8.° utrum ratio sit alia potentia ab intellectu; 9.° utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae; 10.° utrum intelligentia sit alia potentia praeter intellectum; 11.° utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae; 12.° utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivae partis; 13.° utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus sit aliqua potentia animae.
(*Ver. quaest.* 17, *art.* 1, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animae, sed sit ipsa ejus essentia. Intellectus enim idem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animae, sed essentia: dicit enim Augustinus (9 de Trinit., cap. 4, circa med.): *Mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant.* Ergo intellectus est ipsa essentia animae.

2. Praeterea, diversa genera potentiarum animae non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animae. *Appetitivum* autem et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animae, ut dicitur in 2 de Anima (text. 27); conveniunt autem in mente; quia Augustinus (10 de Trinitate, cap. 11), ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animae, et non aliqua ejus potentia.

3. Praeterea, secundum Gregorium (in homil. Ascensionis, 29 in Evang., non remote a princ.): *homo intelligit cum Angelis.* Sed Angeli dicuntur mentes et intellectus. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animae, sed ipsa anima.

4. Praeterea, ex hoc convenit alicui substantiae quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed contra est quod Philosophus ponit *intellectivum* potentiam animae, ut patet in 2 de Anima (text. 27).

Concl. Quemadmodum in homine intelligere non est idem quod suum esse, sic etiam intellectus hominis non est ejus essentia, sed animae quaedam potentia.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere secundum praemissa, quaest. 54, art. 3, et 59, art. 2, et 77, art. 1, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est ejus essentia; in omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva. Denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suae potentiae, quae est sensus; et similiter anima intellectiva quandoque nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute, sicut dicitur in 1 de Anima (text. 65), quod *intellectus est substantia quaedam.* Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est species, vel essentia.

Ad secundum dicendum, quod *appetitivum* et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animae secundum diversas rationes objectorum. Sed *appetitivum* partim convenit cum intellectivo et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale vel sine hujusmodi organo; nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione (lib. 3 de Anima, text. 42).

Ad tertium dicendum, quod in Angelis non est alia vis quam intellectiva, et voluntas quae ad intellectum consequitur; et propter hoc Angelus dicitur mens vel intellectus, quia tota virtus ipsius in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est ejus intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed ejus virtus et potentia.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus sit potentia passiva. — (3, *dist.* 14, *art.* 1, *quaest.* 2, *corp.*, *et ad* 2; *et* 2 *cont.*, *cap.* 59; *et Ver. quaest.* 16, *art.* 1, *ad* 13.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundum materiam, sed agit ratione formae. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiae intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Praeterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est, qu. 74, art. 6. Sed intellectus, si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur in 3 de Anima (text. 20). Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Praeterea, agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus (3 super Gen. ad litt., c. 16, in med.), et Aristoteles (in 3 de Anima, text. 19). Potentiae autem vegetative partis omnes sunt activae, quae tamen sunt infimae inter potentias animae. Ergo multo magis potentiae intellectivae, quae sunt supremae, omnes sunt activae.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 3 de Anima, text. 12), quod *intelligere est pati quoddam.*

Concl. Cum intelligere sit quoddam pati, intellectus est potentia passiva.

Respondeo dicendum, quod pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam aut secundum propriam inclinationem, sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens; et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; et non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur: secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est, quaest. 5, art. 2, et 78, art. 1, habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa: et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum caelestium; quaedam autem potentia est quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est, quaest. 58, art. 1. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, ut Philosophus dicit (in 3 de Anima text. 14). Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis; et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiae primae. Tertius autem modus passionis est cujuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones, qui etiam in 1 Eth., cap. ult., dicitur *rationalis per participationem*, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur *ratio particularis.* Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles (3 de Anima, text. 5) ob hoc nominat *intellectum possibilem*, non est passivus nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis; et ideo est incorruptibilis.

Ad tertium dicendum, quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo.

ARTICULUS III.

Utrum sit ponere intellectum agentem.
(*De Anima, art. 4.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo, cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

2. Praeterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen contra: lumen requiritur ad visum inquantum facit medium lucidum in actu; nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Praeterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas ejus sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formae immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 3 de Anima, text. 17), quod *sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere.* Est ergo ponere intellectum agentem.

Concl. Quoniam nihil quod est in potentia reducitur ad actum nisi per aliquod ens actu, necessum est in anima praeter intellectum possibilem quo anima omnia fieri potest, constituere intellectum agentem quo omnia potest facere et intelligibilia potentia ad actum deducere.

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur, art. seq., et quaest. 84, art. 6. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; et hujusmodi vocabat *species* sive *ideas*; ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus, et intellectus nostros ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles (lib. 3 Metaphysic., a text. 10, usque ad fin. lib.), non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum, quod sensibilia inveniuntur actu extra animam; et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad secundum dicendum, quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles; et secundum hoc similiter requiritur, et propter idem (1), intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit, in 3 de Anima (comm. 18). Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc quod, sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum: sed non propter idem.

Ad tertium dicendum, quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

ARTICULUS IV.

Utrum intellectus agens sit aliquid animae.
(*2 cont., cap. 76 et 78; et de Anima, art. 5.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae nostrae. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima, secundum illud Joan. 1, 9: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae nostrae.

2. Praeterea, Philosophus (in 3 de Anima, text. 20) attribuit intellectui agenti quod non (2) *aliquando intelligit et aliquando non intelligit.* Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animae nostrae.

3. Praeterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus passivus est aliquid animae nostrae, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa, sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit, quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animae nostrae.

4. Praeterea, Philosophus dicit (in 3 de Anima text. 19), quod *intellectus agens est substantia actu ens.* Nihil autem est respectu ejusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animae nostrae, videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animae nostrae.

5. Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae nostrae, oportet quod sit aliqua potentia; non est enim nec passio, nec habitus; nam habitus et

(1) Nicolai hic repetit, *requiritur.*

(2) Ita edit. Rom. cum Colon., Duacena et Nicolai: Perperam in aliis omittitur *non.* Sic autem dicitur, quia intellectus semper est intelligens actu, per oppositum ad animam, quae non semper est intelligens.

passiones non habent rationem agentis respectu passionum animae: sed magis passio est ipsa actio potentiae passivae; habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animae. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animae procederet: et sic non inesset animae per participationem ab aliquo superiori intellectu; quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animae nostrae.

Sed contra est, quod Philosophus dicit (3 de Anima, text. 17 et 18), quod *necesse est in animas has esse differentias*, scilicet intellectum possibilem et agentem.

Concl. Cum anima humana nihil sit perfectius in inferioribus rebus, quae tamen ab universalibus causis virtutes proprias inditas habent; oportet in anima esse virtutem quamdam a superiori intellectu derivatam, per quam possit phantasmata illustrare, et intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu.

Respondeo dicendum, quod intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animae.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam; tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu.

Sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo (1) intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu; sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis praeter universales causas agentes sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae; non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens, ut supra dictum est, qu. 76, art. 1, cum de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles (lib. 3 de Anima, text. 18), comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum

(1) Nicolai, *ab alio*.

imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius dicit, in comment. 3 de Anima.

Sed intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit, qu. 106, art. 2. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalm. 4, 6: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso praemiserat (text. 19): *Idem autem est secundum actum scientia rei.* Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad tertium dicendum, quod, si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum, sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum, sed ut faciens objecta in actu; ad quod requiritur praeter praesentiam intellectus agentis praesentia phantasmatum et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in hujusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos, propositiones, et per prima principia, conclusiones. Et quantum ad hoc non differt, utrum intellectus agens sit aliquid animae, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum, quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem e converso sunt quidem actu similitudines specierum quarumdam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eamdem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu, abstrahendo a conditionibus individualis materiae (quae quidem virtus dicitur intellectus agens), et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad hujusmodi species.

Ad quintum dicendum, quod, cum essentia animae sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quae a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit (1) a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias ejus potentias

ARTICULUS V.

Utrum intellectus agens sit unus in omnibus.
(*De Anima art.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur in 3 de Anima (text. 19 et 20). Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Praeterea, intellectus agens facit universale,

(1) Al., *abstrahitur*.

quod est unum in multis: sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Praeterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 3 de Anima, text. 18), quod *intellectus agens est sicut lumen*. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

Concl. Cum intellectus agens sit virtus animae, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus quaestionis dependet ex praemissis, art. praec. Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum; et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est, qu. 76, art. 2. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum per hoc quod possibilis est separatus, quia, ut ipse dicit (lib. 3 de Anima, text. 19), *agens est honorabilius patiente*. Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicujus organi corporalis; et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum; sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, inquantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum, quod omnia quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute quae est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quae est principium hujus actionis; et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus; oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli, non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

ARTICULUS VI.

Utrum memoria sit in parte intellectiva animae. — (*2 cont., cap.* 74, *fin.*; *et Ver. qu.* 10, *art.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animae. Dicit enim Augustinus (12 de Trinit., c. 2 et 3), quod *ad partem superiorem animae pertinent quae non sunt hominibus pecoribusque communia.* Sed memoria est hominibus pecoribusque communis; dicit enim ibidem quod *possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriae.* Ergo memoria non pertinet ad partem animae intellectivam.

2. Praeterea, memoria praeteritorum est. Sed praeteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicujus sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub hic et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Praeterea, in memoria conservantur species rerum quae actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu; quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit (10 de Trinit., c. 11, parum ante med.), quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens.*

Concl. Memoria, ut virtus conservativa specierum intelligibilium est, ad partem spectat intellectivam: ut vero ad praeterita ut praeterita sunt, respectum habet, magis ad animae sensitivam partem attinet.

Respondeo dicendum, quod, cum de ratione memoriae sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquae species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cujus similitudo in intellectu existit. Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectus; sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex eo exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem relinquitur, secundum ipsum, quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiae. Secundum igitur hanc positionem nihil conservatur in parte intellectiva quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva secundum hunc modum.

Sed haec opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis: dicit enim in 3 de Anima (text. 8), quod *cum intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicitur quis secundum actum* (1), (*hoc autem accidit, cum possit operari per seipsum*); *est quidem et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter, ut ante addiscere aut invenire*. Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur;

(1) Nicolai. *Secundum actum, et quod hoc accidit.*

quia et tunc est quodammodo in potentia, sed aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu. Repugnat etiam praedicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit, multo fortius intellectus immobiliter, et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas.

Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit quod ejus objectum sit praeteritum ut praeteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis; species enim conservantur non in parte animae sensitiva tantum, sed magis in conjuncto, cum vis memorativa sit actus organi cujusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum praeter concomitantiam organi corporalis; unde Philosophus dicit (3 de Anima, text. 6), quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus.*

Ad secundum dicendum, quod praeteritio potest ad duo referri, scilicet ad objectum quod cognoscitur, et ad cognitionis actum; quae quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a praesenti sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo. Homini autem, inquantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu; quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est, qu. 75, art. 2. Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae quantum ad hoc quod est praeteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum prout est hic et nunc.

Ad tertium dicendum, quod species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum et tunc dicitur intellectus esse in potentia; aliquando autem secundum ultimam completionem actus et tunc intelligit actu; aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum; et tunc dicitur esse intellectus in habitu; et secundum hunc modum intellectus conservat species etiam quando actu non intelligit.

ARTICULUS VII.

Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. — (1, *dist.* 3, *qu.* 4, *art.* 1; *et* 2 *cont. cap.* 74, *fin.*; *et Ver. qu.* 7, *art.* 3, *ad* 3, *et qu.* 20, *art.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim (in 10 de Trin., c. 10 et 11), ponit in mente memoriam intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Praeterea, eadem ratio distinctionis (1) est potentiarum sensitivae partis, et intellectivae. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra dictum est, quaest. 78, art. 4. Ergo memoria partis intellectivae est alia potentia ab intellectu.

3. Praeterea, secundum Augustinum (loc. cit.), memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem aequalia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed contra, de ratione memoriae est quod sit thesaurus, vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus (in 3 de Anima, text. 6), attribuit intellectui, ut dictum est, art. praec. Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

Concl. Non est in homine memoria distincta potentia ab intellectu, sed una potentia sunt, cum idem objectum habeant.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 77, art. 3, potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes objectorum, eo quod ratio cujuslibet potentiae consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra (ibid.), quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum; sicut potentia visiva quae respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur (2) potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis; quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam quae facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam quae movetur ab objecto in actu existente; et sic potentia activa comparatur ad suum objectum ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis et agentis. Unde patet

(1) Al., *definitionis.*

(2) Ita Nicolai, Garcia et editiones Patavinae. Rom. edit., *Diversificatur differentia.* Cod. Alcan., *Diversificatur* (*differentia*) *intellectus putibilis.*

quod memoria non est alia potentia ab intellectu. Ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in tertia distinctione 1 Sententiarum dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires, tamen hoc non est secundum intentionem Augustini qui expresse dicit (in 14 de Trinit., c. 7, in med.), quod *si accipiantur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper praesto sunt animae, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quae istam prolem parentemque conjungit.* Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed *memoriam* accipit pro habituali animae retentione; *intelligentiam* autem pro actu intellectus, *voluntatem* autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod praeteritum et praesens possunt esse propriae differentiae potentiarum sensitivarum, secundum diversitatem objectorum, non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dicta, art. praec.

Ad tertium dicendum, quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu, et hoc modo etiam aequatur ei; non autem sicut potentia potentiae (1).

ARTICULUS VIII.

Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu. — (Ver. qu. 15, art. 1, et qu. 16, art. 1, corp., fin.; et 1 de Anima, lect. 24, fin.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In lib. enim de Spiritu et Anima (cap. 11, ante med.) dicitur: *Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus.* Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

2. Praeterea, Boetius dicit (in lib. 5 de Consol., prosa 4 et ult.), quod *intellectus comparatur ad rationem sicut aeternitas ad tempus.* Sed non est ejusdem virtutis esse in aeternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

3. Praeterea, homo communicat cum Angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quae est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit Angelis, unde et intellectuales dicuntur.

Sed contra est quod Augustinus dicit (3 super Genes. ad litt., cap. 20, in princ.), quod *illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia.

Concl. Eadem in homine potentia est ratio et intellectus, licet intelligere sit simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem procedere de uno intellecto ad aliud; hoc enim imperfecti, illud perfecti est.

Respondeo dicendum, quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit (7 c. de div. Nom., a princ. lect. 2). Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis (1) vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem etiam in naturalibus rebus; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiae; quamvis liber ille non sit magnae auctoritatis, ut jam dictum est, quaest. 77, art. 8.

Ad secundum patet responsio ex dictis, in corp. art. Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile; et ideo Boetius comparavit intellectum aeternitati, rationem vero tempori.

Ad tertium dicendum, quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam Angeli cognoscunt; sed imperfecte; et ideo vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

ARTICULUS IX.

Utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae. — (1-2, qu. 74, art. 2; et 2, dist. 24, qu. 2, art. 2; et Ver. qu. 25, art. 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversae potentiae. Dicit enim Augustinus (12 de Trinit., c. 4, in fine), quod *imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori.* Sed partes animae sunt ipsae ejus potentiae. Ergo duae potentiae sunt ratio superior et inferior.

2. Praeterea, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Praeterea, Philosophus dicit (in 6 Ethic., cap. 1, a med.), quod *scientificum animae, quo co-*

(1) Ita cod. Alcan. cum editis omnibus quos vidimus. Cod. Tarrac., *non sicut potentiae purae.*

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis et Nicolai. Edit. Rom. et Patav., *acquisitionis.*

gnoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animae ab opinativo et ratiocinativo quo cognoscit contingentia; et probat per hoc, quia ad *ea quae sunt genere altera, altera genere particula animae ordinatur.* Contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod aeternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philosophus vocat *scientificum*, et superior pars rationis, quae secundum Augustinum (lib. 12 de Trin. c. 7, in fine), *intendit aeternis conspiciendis et consulendis*: et quod idem sit quod Philosophus vocat *ratiocinativum* vel *opinativum*, et inferior ratio, quae secundum Augustinum (ibid.), *intendit temporalibus disponendis.* Est ergo alia potentia animae ratio superior et ratio inferior.

4. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 2 orthod. Fid., c. 22, post princ.), quod *ex imaginatione fit opinio*; *deinde mens dijudicans opinionem, sive vera sit, sive falsa, dijudicat veritatem*; unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur judicatum est jam et determinatum, vere dicitur intellectus. Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

Sed contra est quod Augustinus dicit (12 de Trinit., c. 4, in princ.), quod *ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur.* Non ergo sunt duae potentiae.

Concl. Una et eadem potentia sunt in homine ratio superior et inferior, distincta tamen actibus et habitibus diversis, dum superior ratio ipso sapientiae habitu aeternis conspiciendis et consulendis intendit, inferior vero a temporalibus per scientiam ad aeterna disponitur.

Respondeo dicendum, quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim (lib. 12 de Trinit., c. 7), quod *ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis, aut consulendis*; conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur *quae intendit temporalibus rebus.* Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli ad Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* In via vero judicii, per aeterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quod medium et id ad quod per medium pervenitur ad diversos habitus pertineant: sicut principia indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae, ad habitum scientiae. Et ideo ex principiis geometriae contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior; sed distinguuntur, secundum Augustinum (lib. 12 de Trinit., c. 4, in princ.), per officia actuum, et secundum diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quamcumque rationem partitionis (1) potest pars dici; inquantum vero ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partes (2) dicuntur, et non quia sunt diversae potentiae.

Ad secundum dicendum, quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio deducuntur et diriguntur a principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum, quod *scientificum* de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior. Nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. *Opinativum* autem et *ratiocinativum* in minus est quam ratio inferior, quia est contingentium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia; quia utraque cognoscit secundum eamdem rationem objecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quae habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit, utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit, sicut et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam, sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum, et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animae *scientificum et ratiocinativum*, non quia sunt duae potentiae, sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus: ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum, quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Dijudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhaerere.

ARTICULUS X.

Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu.
(1, *dist.* 3, *quaest.* 4, *art.* 1.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim in lib. de Spiritu et Anima, c. 11, quod *cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia.* Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo intellectus et intelligentia.

2. Praeterea, Boetius dicit (in 5 de Consol., pr. 4), quod *ipsum hominem aliter sensus aliter ima-*

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis et edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *participationis.*
(2) Cod. cit. cum edit. Rom., *portiones.*

ginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur (1). Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus, sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

3. Praeterea, actus sunt praevii potentiis, ut dicitur in 2 de Anima (text. 33). Sed intelligentia est quidam actus, ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui diversus. Dicit enim Damascenus (lib. 2 de orth. Fid., c. 22, post princ.), quod *primus motus intelligentia dicitur*; *quae vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur*; *quae permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur: excogitatio vero in eodem manens et seipsam examinans, et dijudicans, φρόνησις dicitur* (idest, sapientia); *φρόνησις autem dilatata facit cognitionem, idest interius dispositum sermonem*; ex quo ait *provenire sermonem per linguam enarratum*. Ergo videtur quod intelligentia sit quaedam specialis potentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 3 de Anima text. 21), quod *intelligentia indivisibilium est in quibus non est falsum*. Sed hujusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia praeter intellectum.

Concl. Intelligentia et intellectus non distinguuntur ut duae potentiae, sed ut actus a potentia.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *intelligentia* proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiae separatae, quas nos *Angelos* dicimus, *intelligentiae* vocantur, forte propter hoc quod hujusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de graeco translatis dicuntur *intellectus* seu *mentes*. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia; innuitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum; quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae, sicut et in omnibus est alia potentia activa et alia passiva; alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis; qui quandoque est in potentia tantum; et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo qui est considerare; et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

Ad primum ergo dicendum, quod si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectus; et sic dividitur contra intellectum sicut actus contra potentiam.

Ad secundum dicendum, quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis; unde ibidem dicit quod *ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola Dei*: *proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligit.*

Ad tertium dicendum, quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae; quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur *intelligentia*; secundo vero id quod apprehendit ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hic vocatur *intentio*; dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *cogitatio*; dum vero id quod est cogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur *scire* vel *sapere*, quod est φρόνησις vel *sapientia*: nam sapientiae est judicare, ut dicitur in 1 Metaph. (cap. 2, a princ.). Ex quo autem habet aliquid pro certo quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare; et haec est *dispositio interioris sermonis*, ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat, sed sola illa quae non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est, in corp. art.

(1) Boetius, *contuetur*.

ARTICULUS XI.

Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae. — (3, *dist.* 23, *quaest.* 11, *art.* 3, *quaest.* 2; *et Ver. quaest.* 3; *et 3 de Anima, lect.* 15.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae. *Apprehensivum* enim et *motivum* sunt diversa genera potentiarum, ut patet in 2 de Anima, text. 27. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum: intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversae potentiae.

2. Praeterea diversa ratio objecti diversificat potentiam. Sed objectum speculativi intellectus est *verum*, practici autem *bonum*; quae differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversae potentiae.

3. Praeterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut aestimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed aestimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia: ut supra dictum est, qu. 78, art. 4. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

Sed contra est quod dicitur in 3 de Anima (text. 49), quod *intellectus speculativus per extensionem fit practicus*. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae.

Conc. Accidit rei per intellectum apprehensae, ut ad opus ordinetur, vel non ordinetur: unde constat intellectum speculativum et practicum, qui per hoc differunt, diversas potentias non esse.

Respondeo dicendum, quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae.

Cujus ratio est, quia, ut supra dictum est, quaest. 77, art. 3, id quod accidentaliter se habet ad objecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia hujusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus; nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit (in 3 de Anima, text. 49), quod *speculativus differt a practico fine*; unde et a fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest, operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus practicus est motivus non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum; quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis.

Ad secundum dicendum, quod verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere, ita objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum, quod multae differentiae diversificant sensitivas potentias quae non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est, in corp., et art. 7, huj. quaest., et quaest. 77, art. 3.

ARTICULUS XII.

Utrum synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta. — (*2, dist.* 24, *quaest.* 2, *art.* 3; *et Ver. qu.* 16, *art.* 1, *et art.* 2, *ad* 4.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi Ezech. 1 (super illud: *Quatuor facies uni*), dividitur synderesis contra irascibilem, et concupiscibilem et rationalem, quae sunt quaedam potentiae. Ergo synderesis est quaedam potentia.

2. Praeterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum (12 de Trinit., cap. 12 et 13). Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 10, post med.), quod *in naturali judicatorio adsunt quaedam regulae, et semina virtutum, et vera et incommutabilia* (1). Haec autem dicimus synderesim. Cum ergo regulae incommutabiles quibus judicamus pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit (12 de Trinit., cap. 2), videtur quod synderesis sit idem quod ratio; et ita est quaedam potentia.

Sed contra, *potentiae rationales se habent ad opposita*, secundum Philosophum (12 Metaph., text. 3). Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia; si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia; non enim invenitur in brutis.

Concl. Synderesis non quaedam specialis potentia est ratione altior, vel ut natura, sed habitus quidam naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium, et non potentia aliqua.

Respondeo dicendum, quod synderesis non est potentia, sed habitus; licet quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiorem, quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.

Ad hujus autem evidentiam considerandum est quod, sicut supra dictum est, art. 8, hujus qu., ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, inquantum judicamus per principia per se naturaliter nota de his quae ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in 6 Ethic. (cap. 6). Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiae.

Ad secundum dicendum, quod oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum, non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et synderesi sicut habitui: unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter judicamus.

ARTICULUS XIII.

Utrum conscientia sit quaedam potentia. — (*2, dist.* 24, *quaest.* 2, *art.* 4; *et Ver. quaest.* 17, *art.* 1; *et Rom.* 2, *lect.* 3.)

Ad tertiumdecimum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia sit quaedam potentia. Dicit enim Origenes (super illud Rom. 2: *Reddente illis testimonium conscientia* etc.), quod *conscientiae est spiritus corrector, et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis, et adhaeret bonis.* Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam: vel ipsam mentem, secundum illud Ephes. 4, 23: *Renovamini spiritu mentis vestrae*; vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum (12 super Gen. ad litt., c. 6 et 7). Est ergo conscientia quaedam potentia.

2. Praeterea, nihil est peccati subjectum nisi potentia animae. Sed conscientia est subjectum peccati: dicitur enim ad Tit. 1, 15, de quibusdam quod *inquinatae sunt eorum mentes et conscientia.* Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Praeterea, necesse est quod conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine; nec etiam habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

Concl. Conscientia si proprie sumatur, potentia non est, sed actus quo scientiam nostram ad ea quae agimus, applicamus: quam applicationem sequitur vel testificatio vel ligatio vel excusatio.

(1) Nicolai, *et immutabilia.*

Respondeo dicendum, quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus.

Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi conscientiae attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel istigare, vel etiam accusare vel etiam remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. 7, 23: *Scit conscientia tua, te crebro maledixisse aliis*; et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus; unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus in Glossa Ezech. 1 (super illud: *Quatuor facies uni*) synderesim *conscientiam* nominat; et Basilius (hom. in princ. Proverb., a med.), *naturale judicatorium*; et Damascenus dicit (lib. 4 de Fid., orth., cap. 23), quod est *lex intellectus nostri*. Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur.

Ad primum ergo dicendum, quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum, quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subjecto, sed sicut cognitum in cognitione, inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum, quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est, art. praec.

QUAESTIO LXXX.

DE POTENTIIS APPETITIVIS IN COMMUNI.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis, et circa hoc consideranda sunt quatuor. Primo de appetitu in communi. Secundo de sensualitate. Tertio de voluntate. Quarto de libero arbitrio.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animae; 2.° utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia. — (*3, dist.* 27, *quaest.* 1, *art.* 2; *et Ver. quaest.* 15, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animae potentia. Ad ea enim quae sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animae assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis; quia *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 1. Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

2. Praeterea, potentiae distinguuntur secundum objecta. Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam praeter vim apprehensivam.

3. Praeterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quaelibet potentia animae appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quae appetitiva dicatur.

Sed contra est quod Philosophus (in 2 de Anima, text. 27), distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam (in 2 lib. orth. Fid., cap. 22), distinguit vires appetitivas a cognitivis.

Concl. Quoniam in quibus forma altiori modo existit, etiam inclinatio superior invenitur, necesse est in cognitionem habentibus, quae formam altiori modo habent, esse etiam vim appetitivam supra modum appetitus naturalis.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere quamdam potentiam animae appetitivam.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit (cap. 5 de div. Nom., lect. 1). Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam.

Ad primum ergo dicendum, quod appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum

est, in corp. art. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animae.

Ad secundum dicendum, quod id quod apprehenditur et appetitur est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum, quod unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione quae est conveniens ad actum hujus vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum (1); sed quia est conveniens simpliciter animali.

ARTICULUS II.

Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversae potentiae. — (*Ver. qu.* 15, *art.* 3, *corp., et qu.* 22, *art.* 4; *et* 1 *de Anima, lect.* 10, *et* 3, *lect.* 24, *com.* 2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversae potentiae. Potentiae enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est, quaest. 77, art. 3 et 79, art. 7. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversae potentiae.

2. Praeterea, cognitio intellectiva est universalium; et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quae est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivae: cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quae sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

3. Praeterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum, ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam in aliis hominibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Sed contra est quod Philosophus (in 3 de Anima, text. 57), distinguit duplicem appetitum, et dicit quod *appetitus superior movet inferiorem.*

Concl. Cum illud quod intellectu apprehenditur, diversi sit generis ab eo, quod a sensu apprehenditur; necesse est appetitum sensitivum et intellectivum ad diversas potentias pertinere,

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso; unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem, movens motum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 54), et 11 Metaph. (text. 55). Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobili et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta.

Ad secundum dicendum, quod appetitus intellectivus (1), etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua Rhetorica (l. 2, cap. 4, circ. fin.), quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter enim per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtute et alia hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in 3 de Anima (text. 58), opinio universalis non movet nisi mediante particulari; et similiter appetitus superior movet mediante inferiori; et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

QUAESTIO LXXXI.

DE SENSUALITATE.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de sensualitate; circa quam quaeruntur tria: 1.° utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum; 2.° utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem sicut in diversas potentias; 3.° utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sensualitas solum sit appetitiva. (*Ver. quaest.* 25, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus (12 de Trinit., cap. 12), quod ***sensualis animae motus, qui in corporis sensu intenditur, nobis pecoribusque communis est.*** Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Praeterea, quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus (in 12 de Trinit., loc. cit.), dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quae ad cognitionem pertinet. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Praeterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis cognitivae. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed contra est quod sensualitas definitur esse *appetitus rerum ad corpus pertinentium.*

Concl. Sensualitas non aliquam cognoscitivam virtutem importat, sed animae vim appetitivam.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Romana. Nicolai, *Utpote visui ad videndum, et auditui ad audiendum.* Editiones Patavinae: *Utpote in visu ad videndum, et auditu,* etc.

(1) Nicolai, *naturalis.*

Respondeo dicendum, quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur, 12 de Trin., loco cit., sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens; actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus. Nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui: unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod dicit Augustinus, quod *sensualis animae motus intenditur in corporis sensu*, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur, sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi praeambuli.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis. Vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva; sicut appetitiva ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum, quod serpens non solum ostendit et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in affectum peccati (1); et quantum ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

ARTICULUS II.

Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas. — (*Ver. quaest.* 15, *art.* 3, *corp.*, *et quaest.* 25, *art.* 2; *et* 2 *Eth.*, *lect.* 5, *col.* 2; *et* 3 *de Anima*, *lect.* 14.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in 2 de Anima (text. 107). Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cùm ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum, videtur quod eadem potentia animae sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Praeterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est objectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. Praeterea, odium est in irascibili. Dicit enim Hieronymus (sup. illud Matth. 13: *Simile est regnum caelorum fermento*): *Possideamus in irascibili odium vitiorum.* Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibilis. Ergo eadem vis est concupiscibilis, et irascibilis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssemus (habetur vero ex Nemesio, lib. de Nat. hominis, c. 16), et Damascenus (lib. 2 de Fid. orth. c. 22, ante med., et c. 12), ponunt duas vires, *irascibilem* et *concupiscibilem* partes appetitus sensitivi.

Concl. Concupiscibilis vis est convenientis et inconvenientis: irascibilis autem ad resistendum contrariis: diversae igitur sunt potentiae partis sensitivae, irascibilis et concupiscibilis.

Respondeo dicendum, quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in *irascibilem* et *concupiscibilem*.

Ad cujus evidentiam considerare oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent, et ingerunt nocumenta; sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum et ad refugiendum nociva; et haec dicitur *concupiscibilis*. Alia vero per quam animal resistit impugnantibus quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt; et haec vis vocatur *irascibilis*; unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam ut in pluribus. Patet etiam ex hoc quod irascibilis est quasi propugnatrix et difensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva quae concupiscibilis refugit.

Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in 8 de Animalibus, cap. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti quod impugnat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis aestimativa; scilicet quae est perceptiva eorum quae sensum non immutant, ut supra dictum est, qu. 78, art. 4, ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem; et haec est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum, quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis, quae ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

(1) Edit. Patav. *in effectum*. Al., *affectum*.

ARTICULUS III.

Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi. — *(1-2, qu. 17, art. 7, et qu. 50, art. 3, et qu. 56, art. 4; et Ver. quaest. 25, art. 4.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi; unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus (12 de Trinit., c. 12 et 13); ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Praeterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud Apostoli ad Rom. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Praeterea, sicut rationali parte animae inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animae non obedit rationi; non enim audimus nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est quod Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fidei, c. 12, circa fin.), quod *obediens, et persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.*

Concl. Irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi et voluntati, sed non eadem ratione.

Respondeo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus, sive ratio et voluntas, dupliciter: uno modo quidem quantum ad rationem; alio vero modo quantum ad voluntatem.

Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute, sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, qu. 78, art. 4, vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam *ratio particularis*; eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso; applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantum ad executionem quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum statim fugit: quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem; sed expectatur imperium voluntatis, quae est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit (in 3 de Anima, text. 57), quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem.* Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sensualitas significatur per serpentem quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum (1) ex parte actus, ad quem inducunt ex ratione, ut dictum est, art. 1 et 2, hujus quaest.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 1 Politicorum, c. 3, *est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum.* Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatur quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur quo aliquis principatur liberis; qui etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu (2). Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum, quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutantur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores tam appetitivae quam apprehensivae non indigent exterioribus rebus; et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.

QUAESTIO LXXXII.

DE VOLUNTATE.

(*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de voluntate; circa quam quaeruntur quinque: 1.° utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat; 2.° utrum omnia ex necessitate appetat; 3.° utrum sit eminentior potentia quam intellectus; 4.° utrum voluntas moveat intellectum; 5.° utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom.: *Sensitivum quam appetitivum.*

(2) Cod. Tarrac., *vario motu.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat. — (*1-2, qu.* 10, *art.* 1, *et qu.* 80, *corp.*; *et Ver. qu.* 22, *art.* 5; *et Mal. qu.* 6, *art. unico.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus (in 5 de Civit. Dei, c. 10), quod *si aliquid est necessarium, non est voluntarium.* Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium; ergo nihil quod voluntas appetit est necessario desideratum.

2. Praeterea, potestates rationales secundum Philosophum (lib. 9 Metaph., text. 3), se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis quia, ut dicitur in 3 de Anima (text. 42), *voluntas in ratione est.* Ergo voluntas se habet ad opposita; ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Praeterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed ejus quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in 13 de Trinit., c. 4, in princ.), quod *beatitudinem omnes una voluntate appetunt.* Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

Concl. Voluntas nihil velle potest coactionis necessitate; potest autem aliquid velle necessitate finis, seu suppositionis; naturali etiam necessitate aliquid vult, beatitudinem videlicet.

Respondeo dicendum, quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse; quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse ex aliquo extrinseco, vel fine, vel agente; fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi, finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; et haec vocatur necessitas finis, quae interdum etiam utilitas dicitur; ex agente autem hoc alicui convenit sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente ita quod non possit contrarium agere; et haec vocatur necessitas coactionis.

Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid; et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati: quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in 2 Phys. (text. 89). Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit (ibid.).

Ad secundum dicendum, quod voluntas, secundum quod aliquis naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc magis est intellectualis quam rationalis potestas.

Ad tertium dicendum, quod sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in 3 Ethic., c. 2. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult. — (*Loc. sup. art.* 1 *cit.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult. Dicit enim Dionysium (4 cap. de divin. Nom., part. 4, lect. 23), quod *malum est praeter voluntatem.* Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Praeterea, objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod objectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Praeterea, sicut apprehensum secundum sensum est objectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est objectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum; dicit enim Augustinus (9 super Genes. ad litt., c. 14), quod *animalia moventur visis.* Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. 1 Retr., cap. 9), quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur*; et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quaecumque vult.

Concl. Sunt particularia quaedam bona, sine quibus homo beatus esse potest, ideoque voluntas non ex necessitate illa vult; sicut intellectus ex necessitate non assentit iis quae non habent necessariam ad prima principia connexionem.

Respondeo dicendum, quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum est, artic. praec. Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum;

et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas in nihil potest tendere, nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum, quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum, quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit; et ideo secundum illud unum determinatae movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium: et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno necessitate.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus. — (3, *dist.* 27, *qu.* 1, *art.* 4; *et Ver. qu.* 22, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum enim et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Praeterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta; et hoc etiam in potentiis animae apparet; proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. Praeterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus: dicitur enim 1 ad Cor. 13, 2: *Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum.* Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

Sed contra est quod Philosophus (in 10 Ethic., c. 7), ponit altissimam potentiam animae esse intellectum.

Concl. Cum objectum intellectus sit simpliciter nobilius objecto voluntatis, intellectus simpliciter altior est potentia quam voluntas: haec tamen interdum secundum quid altior invenitur, quando scilicet ejus objectum in altiori re invenitur.

Respondeo dicendum, quod eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.

Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis; nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundum quid autem et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiori re invenitur quam objectum intellectus; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliqua re cujus est color; quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, qu. 16, art. 1, et qu. 27, art. 4, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit (in 6 Metaphys. text. 8), quod *bonum et malum*, quae sunt objecta voluntatis, *sunt in rebus*; *verum et falsum*, quae sunt objecta intellectus, *sunt in mente.* Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio causae accipitur secundum comparationem unius ad alterum: et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat; unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quaedam est et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior, sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius; quia in uno eodemque potentia tempore praecedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili et activum passivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est; virtus enim charitatis est qua Deum amamus.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveat intellectum. — (1-2, *quaest.* 9, *art.* 1, *et quaest.* 17, *art.* 1; *et Ver. quaest.* 14, *art.* 1 *et* 2, *et quaest.* 22, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius et prius moto; quia movens est agens; agens autem est nobilius patiente, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt. (c. 16), et Philosophus in 3 de Anima (text. 19). Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra dictum est, art. praec. Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Praeterea, movens non movetur a moto, nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem; quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum; appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate,

3. Praeterea, nihil velle possumus, nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle praecedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fid., c. 16, ad finem), quod *in nobis est percipere quamcumque volumus artem et non percipere.* In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

Concl. Intellectus movet voluntatem ut finis; voluntas autem respiciens bonum in communi movet intellectum effective.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires, ut Anselmus dicit in libro de Similitudinibus, c. 2.

Cujus ratio est quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia quae respicit finem universalem movet potentias quae respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis; caelum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriae speciei vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos praepositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, et intellectus ad cognitionem veri.

Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus dupliciter considerari potest; uno modo secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo secundum quod est quaedam res, et particularis potentia habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest; uno modo secundum communitatem sui objecti; prout scilicet est appetitiva (1) boni communis; alio modo secundum quod est quaedam determinata animae potentia habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis objectorum utriusque, sic dictum est supra (art. praec.), quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate; quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa et actus ejus et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem et actum ejus et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse et ipsum intelligere, et objectum ejus quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus alio modo movet voluntatem quam voluntas intellectum, ut jam dictum est, in corp.

Ad tertium dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium considerandi (2) et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit (in 7 Ethic., seu mag. Mor., c. 18), et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

ARTICULUS V.

Utrum irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori. — *Sup., quaest.* 49, *art.* 4; *et* 3, *dist.* 17, *art.* 1, *quaest.* 3; *et Ver. quaest.* 25, *art.* 3; *et* 3 *de Anima, lect.* 14.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo, et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quae non potest

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolai. Edit. Rom., *apprehensiva.* Patav. *appetitus.*
(2) Al. *consiliandi.*

pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas; sicut concupiscentia sapientiae, de qua dicitur Sap. 6, 21: *Concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum.* Est etiam quaedam ira quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum, sicut cum irascimur contra vitia; unde et Hieronymus, super Matth. c. 13 (super illud: *Simile est regnum caelorum fermento,* etc.), monet *ut odium vitiorum possideamus in irascibili.* Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Praeterea, secundum quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo, quia non sunt sensibilium objectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponendae in parte intellectiva.

3. Praeterea, in libro de Spiritu et Anima, c. 3, dicitur, quod *has potentias,* scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem, *habet anima antequam corpori misceatur.* Sed nulla potentia sensitivae partis est animae tantum, sed conjuncti, ut supra dictum est, qu. 78, art. 5 et 8. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quae est appetitus intellectivus.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., c. 16), quod *irrationalis* (1) *pars animae dividitur in desiderativum et irascitivum*; et idem dicit Damascenus (in lib. 2 de Fid., cap. 12); et Philosophus dicit (in 3 de Anima, text. 53), quod *voluntas in ratione est; in irrationali autem parte animae concupiscentia, et ira; vel desiderium, et animus.*

Concl. In superiori appetitu hominis, voluntate scilicet, non distinguitur concupiscibilis et irascibilis.

Respondeo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas; quia, sicut supra dictum est, qu. 77, art. 3, et quaest. 79, art. 7, potentia quae ordinatur ad aliquod objectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas; sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivae potentiae secundum diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia quae esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum; diversificaretur a potentia quae esset nigri inquantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale; et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitus sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum ejus quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis; sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad primum ergo dicendum, quod amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem, secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes; et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione vel animi concitatione, et sic sunt actus voluntatis; et hoc etiam modo attribuuntur Angelis et Deo. Sed, prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quae dicitur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis; et eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt charitas et spes, idest in voluntate, secundum quod habet ordinem ad hujusmodi actus. Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro de Spiritu et Anima (loco cit. in arg. 3), quod *irascibilis et concupiscibilis sunt animae, antequam uniatur corpori*: ut tamen intelligatur ordo naturae, et non temporis; licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet solutio ad tertium.

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolai, et plurimis editis. Perperam edit. Rom. *rationalis.*

QUAESTIO LXXXIII.

DE LIBERO ARBITRIO.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde quaeritur de libero arbtirio; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum homo sit liberi arbitrii; 2.° quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus; 3.° si potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva; 4.° si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo sit liberi arbitrii. — (1-2, *quaest.* 13, *art.* 6; *et Ver. quaest.* 24, *art.* 1, *et art.* 2, *corp., et Mal. quaest.* 6, *art. unico.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult; dicitur enim Rom. 7, 19: *Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, ejus est velle et non velle, operari et non operari. Sed hoc non est hominis; dicitur enim ad Rom. 9, 16: *Non est volentis,* scilicet velle, *neque currentis,* scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Praeterea, liberum est quod sui causa est, ut dicitur in 1 Metaph. (cap. 2, circa med.). Quod ergo movetur ab alio non est liberum. Sed Deus movet voluntatem; dicitur enim Prov. 21, 1: *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, vertet illud*; et Phil. 2, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum; quia, ut dicitur Jerem. 10, 23, *Non est in homine via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Praeterea, Philosophus dicit (in 3 Ethic., cap. 5, a med.): *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur; non ergo ex libero arbitrio.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*; Glossa interlinearis, *idest in libertate arbitrii.*

Concl. Cum homo sit rationalis, liberi etiam arbitrii necessario est.

Respondeo dicendum, quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod quaedam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat, et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum.

Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 81, art. 3, ad 2, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit (lib. 3 contra Jul., cap. 26).

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non currat libero arbitrio; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et juvetur a Deo.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

Ad quartum dicendum, quod dicitur non esse in homine via ejus, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit; electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum, quod qualitas hominis est duplex; una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet, quaest. praec., art. 2. Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei; quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istae inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est, qu. 81, art. 3. Unde per haec libertati arbitrii non praejudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subjacent judicio rationis; et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

ARTICULUS II.

Utrum liberum arbitrium sit potentia. — (2, *dist.* 24, *quaest.* 1, *art.* 1 *et* 2; *et Ver. quaest.* 24, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum judicium. Judicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Praeterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quae quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit (tract. de Gratia et lib. Arbitr., cap. 2, in princ.), quod *liberum arbitrium est habitus animi liber sui.* Non ergo est potentia.

3. Praeterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum. Augustinus enim dicit (in Enchir., cap. 30), quod *homo male utens libero arbitrio et se perdidit, et ipsum.* Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra est, quod nihil est subjectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiae, qua sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

Concl. Cum liberum arbitrium sit quo indifferenter se habent homines ad bene vel male eligendum, impossibile est esse habitum quemdam, vel potentiam cum habitu, sed necessario potentia quaedam animae naturalis est.

Respondeo dicendum, quod quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id quod est hujus actus principium, scilicet quo homo libere judicat.

Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis; hoc enim est naturale homini quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quae sub sunt libero arbritrio; quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinatur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est, quaest. 82, art. 1 et 2, de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quod nos habemus ad passiones, vel ad actus, bene vel male, ut dicitur in 2 Ethic., c. 5. Nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus; per habitum autem contrarium, male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum, qui est liberum judicium, nominatur potentia quae est hujus actus principium: alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum, quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum; et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum, non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quamdam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum; quod quidem est tam per potentiam, quam per habitum; nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione, sed quantum ad libertatem quae est a culpa et a miseria; de qua infra in tractatu Moralium dicetur (in secunda parte hujus operis).

ARTICULUS III.

Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva. — *(2, dist. 24, qu. 1, art. 3; et 3, dist. 17, art. 1, qu. 3, ad 5; et Verit. qu. 27, art. 4, et 6.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus (lib. 2 orth. Fidei c. 27), quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium.* Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Praeterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum judicium. Sed judicare est actus cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Praeterea, ad liberum arbitrium praecipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere; quia electio importat quamdam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 3 Ethic., c. 2, circa med.), quod *electio est desiderium eorum quae sunt in nobis.* Sed desiderium est actus appetitivae virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est, secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Concl. Cum proprius actus liberi arbitrii sit electio, ipsaque electio principaliter actus sit appetitivae virtutis, oportet liberum arbitrium esse potentiam appetitivam.

Respondeo dicendum, quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae. Ex parte quidem cognitivae requiritur consilium, per quod dijudicatur quid sit alteri praeferendum. Ex parte autem appetitivae requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium dijudicatur; et ideo Aristoteles (in 6 Eth., c. 2), sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim quod electio vel est *intellectus appetitivus*, *vel appetitus intellectivus.* Sed in 3 Eth., cap. 3, in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabile.* Et hujus ratio est, quia proprium objectum electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, inquantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cum bonum, inquantum hujusmodi, sit objectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod potentiae appetitivae concomitantur apprehensivas; et secundum hoc dicit Damascenus, quod *cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium.*

Ad secundum dicendum, quod judicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus. Unde Philosophus dicit (in 3 Ethicor., loco nunc cit.), quod *ex consiliari judicantes desideramus secundum consilium.* Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum, quod ista collatio quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat.

ARTICULUS IV.

Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. *(Locis sup. art. 3 induct.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. Dicit

enim Damascenus (in lib. 2 orth. Fid., c. 22), quod aliud est θέλησις aliud vero βούλησις: θέλησις autem est voluntas, βούλησις autem videtur arbitrium liberum: quia βούλησις secundum ipsum est voluntas quae est circa aliquid, quasi unius per comparationem ad aliorum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed electio, quae est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 2: quia *voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem*. Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Praeterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duae potentiae, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia praeter voluntatem: et haec non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia praeter voluntatem.

Sed contra est quod Damascenus dicit (in 3 lib. orthod. Fid., c. 14, circa med.), quod *liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.*

Concl. Sicut ratio et intellectus non duae, sed una potentia sunt; ita voluntas et liberum arbitrium non duae, sed una tantum potentia sunt.

Respondeo dicendum, quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est, quaest. 64, art. 2, et qu. 80, art. 2. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio; ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicujus rei; unde intelligi dicuntur proprie principia quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra, qu. 79, art. 8, quod ejusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri: unde etiam ejusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.

Ad primum ergo dicendum, quod βούλησις distinguitur a θέλησις non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum, quod electio et voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam intelligere et ratiocinari ut dictum est, in corp.

Ad tertium dicendum, quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens; et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

QUAESTIO LXXXIV.

QUOMODO ANIMA CORPORI CONJUNCTA INTELLIGAT CORPORALIA QUAE SUNT INFRA IPSAM.

Consequenter considerandum est de actibus et de habitibus animae quantum ad potentias intellectivas et appetitivas: aliae enim potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem et habitus appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent; et ideo in secunda parte hujus operis de eis tractabitur, in qua considerandum est de morali materia. Nunc autem de actibus et habitibus intellectivae partis agetur. Primo quidem de actibus; Secundo autem de habitibus. In consideratione vero actuum hoc modo procedemus. Primo namque considerandum est, quomodo intelligit anima corpori conjuncta. Secundo, quomodo intelligit a corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita. Primo namque considerabitur, quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam. Secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt. Tertio quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam.

Circa cognitionem vero corporalium tria consideranda occurrunt. Primo quidem, per quid ea cognoscit. Secundo, quomodo, et quo ordine. Tertio, quid in eis cognoscit.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum anima cognoscat corpora per intellectum; 2.° utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species; 3.° si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae; 4.° utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis; 5.° utrum anima nostra omnia quae intelligit videat in rationibus aeternis; 6.° utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu; 7.° utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata; 8.° utrum judicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.
(Ver. quaest. 10, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus (in 2 Solil., cap. 4, a med.), quod *corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest.* Dicit etiam, 12 super Genes. ad litt., c. 23, quod visio intellectualis est eorum quae sunt per essentiam suam in anima. Hujusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Praeterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quae sunt intelligibilia. Ergo neque per intellectum potest cognoscere corpora, quae sunt sensibilia.

3. Praeterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus; et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.

Concl. Anima per intellectum cognoscit corpora, immateriali, universali, et necessaria cognitione.

Respondeo dicendum, ad evidentiam hujus quaestionis, quod primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate

haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente dijudicetur; sicut Heraclitus dixit, quod *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere*, ut recitat Philosophus (in 4 Metaphys. text. 22).

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit, praeter ista corporalia, aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species, sive ideas; per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel aliquid hujusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones, et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum: primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae, quod est proprium scientiae naturalis, et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo, quia derisibile videtur, ut, dum eorum quae nobis manifesta sunt, notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse eorum substantiae, cum ab eis differant secundum esse; et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter; quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cujusdam. Modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est; quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior; et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum; nam receptum est in recipiente per modum recipientis.

Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

Ad primum ergo dicendum, quod Verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae intellectus cognoscit; cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (22 de Civit. Dei, cap. 29, a med.), non est dicendum, quod sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia; quia sequeretur quod Deus et Angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis, sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum, quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULUS II.

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat. — (*Ver. quaest.* 10, *art.* 2, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus (10 de Trinit., c. 5, vers. fin.), quod *anima imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiae suae.* Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Praeterea, Philosophus dicit (in 3 de Anima, text. 37), quod *anima quodammodo est omnia.* Cum ergo simile simul cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Praeterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in se ipsis, ut Dionysius dicit (c. 12 cael. Hierar.). Ergo omnes creaturae corporeae nobiliori modo existunt in ipsa essentia animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (9 de Trinit., cap. 3, in fin.), quod *mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit.* Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

CONCL. Solus Deus cum sit virtualiter omnia, cognoscit per essentiam suam omnia: anima autem nulla per essentiam cognoscit.

Respondeo dicendum, quod antiqui philosophi posuerunt, quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem, quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores vero Naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii: ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit

animam esse de natura ignis; et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed haec opinio improbatur: primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu, ut patet in 9 Metaphys. (text. 20). Unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam, ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis, et aliorum hujusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in 1 de Anima (text. 77). Secundo, quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent: puta si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret. Relinquitur ergo quod oporteret materialia cognita in cognoscente existere, non materialiter, sed magis immaterialiter. Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae, ut dicitur in 2 lib. de Anima (text. 12). Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est, qu. 78, art. 3. Et inter ipsos intellectus tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet, quod si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia ejus habeat in se immaterialiter (1) omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut ejus essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quae fit per imagines corporum; quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subjectum datur, ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit hujusmodi imagines; non quod anima vel aliquid animae convertatur, ut sit haec vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quae sequuntur. Dicit enim, quod *servat aliquid*, scilicet non formatum tali imagine, *quo libere de specie talium imaginum judicet*: et hoc dicit esse *mentem* vel *intellectum*. Partem autem quae informatur hujusmodi imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

(1) Edit. Rom., *materialiter*.

Ad secundum dicendum, quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales; sed dixit, *quodammodo animam esse omnia*, inquantum est in potentia ad omnia, per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum, quod quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturae, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius; quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

ARTICULUS III.

Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. — (*Ver. qu.* 10, *art.* 6; *et quol.* 8, *art.* 3; *et opusc.* 2, *cap.* 81.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregorius in homil. Ascensionis (29 in Evang., parum a princ.), quod *homo habet commune cum Angelis intelligere*. Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas; unde in lib. de Caus., propos. 10, dicitur, quod *omnis intelligentia est plena formis*. Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Praeterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis, ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus; et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens scientiam acquisitam respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in Menone Platonis (circa med.) de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem; quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 3 de Anima, text. 14), de intellectu loquens, quod est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*.

Concl. Anima cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas.

Respondeo dicendum, quod cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam. Sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia; quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum; et de tali potentia in

actum reducitur; ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum: ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles (loco cit.), posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursum ferri), propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum: primo quidem, quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus sua parte, et alia hujusmodi. Praecipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est, qu. 76, art. 1. Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc, quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quae apprehenduntur secundum illum sensum: sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum, quod homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum. Sicut et corpora inferiora, quae tantum existunt, secundum Gregorium (loc. cit. in arg.), deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet; materia autem caelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est, qu. 66, art. 2. Et similiter intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

Ad secundum dicendum, quod materia prima habet esse substantiale per formam; et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma; alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existente est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusionem. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

ARTICULUS IV.

Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. — (*Loc. sup. art. 3 notatis.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod species intelligibiles effluant in anima ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum, reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia; intellectus enim in actu quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quae secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causae animae intellectivae quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam sunt formae sine materia existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Praeterea, intelligibilia se habent ad intellectum sicut sensibilia ed sensum. Sed sensibilia quae sunt in actu extra animam, sunt causae ipsorum sensibilium quae sunt in sensu quibus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Hujusmodi autem non sunt nisi formae a materia separatae. Formae igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Praeterea, omne quod est in potentia reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster prius in potentia existens postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

Sed contra est, quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum; quod patet esse falsum ex hoc praecipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

Concl. Species intelligibiles, quibus anima intelligit, non effluunt a formis separatis.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter.

Plato enim, sicut dictum est, art. 1, hujus qu., posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem*; et formam vel ideam equi, quam nominabat *per se equum*; et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra et a materia corporali: ab anima quidem nostra, ad cognoscendum; a materia vero corporali, ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participa-

tur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est, art. 1, hujus qu., scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles (lib. 7 Metaph., text. 44 usque ad 58), multipliciter probat; ideo Avicenna hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur hujusmodi species in sequentem; et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem*; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem.

Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere (ut refert Arist., 1 Metaph. text. 6 et 25). Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit, species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo; unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus; quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad ejus propriam operationem, quae est intelligere; quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur. Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitatur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere; quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animae, nisi inquantum est *consopita* (secundum Platonicos) quodammodo et *obliviosa* propter unionem ad corpus; et sic sensus non proficerent animae intellectivae, nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum, quae sit causa unionis animae ad corpus. Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animae necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem a qua recipit species, hoc quidem non sufficit: quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium quorum sensum aliquis non habet. Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifeste falsum.

Unde dicendum est, quod species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

Ad primum ergo dicendum, quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit (c. 7 de divin. Nom., lect. 2)

Ad secundum dicendum, quod res materiales secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu, non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quaedam animae nostrae, ut dictum est, qu. 79, art. 3; non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam propriam (1) proximam, sed forte sicut per causam remotam.

ARTICULUS V.

Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus aeternis. (*Infr., qu.* 85, *art.* 3, *ad* 1; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 7, *ad* 6, *et qu.* 10, *art.* 1, *corp., et ad* 6, *et art.* 8, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res immateriales in rationibus aeternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu praesentis vitae non cognoscit rationes aeternas; quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit (in 1 c. myst. Theol.). Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis.

2. Praeterea, Rom. 1, 20, dicitur, quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur.* Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur et non e converso.

3. Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae. Dicit enim Augustinus (in lib. 83 QQ., qu. 46, a med.), quod *ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes.* Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit, omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed contra est quod dicit Augustinus (12 Confess. c. 25, a med.), *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.

Concl. In rationibus aeternis anima non cognoscit omnia objective in praesenti statu, sed causaliter.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus di-

(1) In edit. Nicolai deest *propriam*.

cit (in 2 de Doctr. christian., c. 40, in princ.), *qui philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt; ab eis tamquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae Gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate Gentilium exiens debet evitare*, etc. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, art. praec., formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam*, aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit (11, c. de div. Nom., a med. lect. 4), ideo Augustinus (in lib. 83 QQ., qu. 46), posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant: et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso.

Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem; et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae: Unde in Psal. 5, 6, dicitur: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni Psalmista respondet dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam: ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit (in 4 de Trin., c. 16): *Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?*

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro 83 QQ. (qu. 66, a med.), quod *rationalis anima non omnis et quaecumque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni*; scilicet (rationum aeternarum) *esse idonea*; sicut sunt animae beatorum (1).

Et per haec patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus. — (*Ver. qu.* 10, *art.* 6, *et opusc.* 2, *cap.* 81 *et* 83.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus (in lib. 83 QQ., qu. 9, in princ.), quod *non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus*; et hoc probat dupliciter: uno modo per hoc, quod omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest. Alio modo per hoc, quod omnia quae per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore. Non autem sensibus discernere valemus, utrum ipsa sensibilia vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur. Et sic concludit quod *non est expectanda veritas a sensibus*. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Praeterea, Augustinus dicit (12 super Gen. ad litt., c. 16): *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tamquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit.* Unde concludit quod *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit.* Non ergo intellectualis cognitio a sensibus derivatur.

3. Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia: intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

Sed contra est quod Philosophus probat in 1 Metaph. (cap. 1), et in fine Poster. (lib. 2, text. 27), quod *principium nostrae cognitionis est a sensu.*

Concl. Intellectiva cognitio fit a sensibili non sicut a perfecta et totali causa, sed potius sicut a materia causae.

Respondeo dicendum, quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod nulla est alia causa cujuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras, ut Augustinus dicit in epist. sua ad Dioscorum. Et Aristoteles etiam dicit, in lib. de Somn. et Vigil. (lib. de Divin. per somnum, c. 2), quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre a sensu: ut Aristoteles dicit (in lib. 2 de Anima text. 150 et 151). Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre

(1) Ita codd. Alcan et Tarrac. cum editis plurimis. Rom. edit. *bonorum*.

a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est, art. 4 et 5 praeced. Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus; sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus (12 super Gen. ad litt., c. 24, in med.), ubi dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandam in seipsa quod extrinsecus nuntiatur.* Sic igitur secundum Platonis opinionem neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim (2 de Anima, text. 152) cum Platone, intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum; ut patet in 1 de Gen. (text. 56 et seq.). Intellectum vero posuit Aristoteles (3 de Anima, text. 12) habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia *agens est honorabilius patiente*, ut ipse dicit (lib. 3 de anima, text. 19); non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem*, de quo jam supra diximus, qu. 79, art. 3 et 4, facit phantasmata (1) a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam.

Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

Ad primum ergo dicendum, quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia secundum Platonis opinionem vis imaginaria habet operationem quae est animae solius, eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles (lib. 3 de Anima text. 19), ad probandum, intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet *agens est honorabilius patiente.* Et procul dubio oportet secundum hanc positionem in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis (lib. 2 de Anima, text. 153 et 155, usque ad fin. lib.), quod ratio virtutis imaginativae sit conjuncti, nulla sequitur difficultas; quia corpus sensibile est nobilius organo animalis secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia.

Posset tamen dici quod quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia *phantasia est motus factus secundum sensum*, ut dicitur in lib. 2 de Anima (text. 160), tamen est quaedam operatio animae in homine, quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum, quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

ARTICULUS VII.

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. — (*Inf.*, *qu.* 89, *art.* 1 *et* 2, *et* 3 *part.*, *qu.* 11, *art.* 2, *et qu.* 16, *art.* 1, *corp.*; *et* 2 *cont.*, *cap.* 59 *et* 72, *et* 4, *cap.* 11; *et* 1 *Cor.* 13, *lect.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Praeterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Praeterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid; quod patet esse falsum; intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et Angelos.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 3

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Nicolai: *et nobilius agens vocat... quod facit phantasma a.* Edit. Rom. *quod vocat... quod facit.*

de Anima, text. 30), quod *nihil sine phantasmate intelligit anima.*

CONCL. Intellectus conjunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

Respondeo dicendum, quod impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet.

Primo quidem, quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quarum scientiam praeaccepit.

Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materiam cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturae est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum, quod species conservatae in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est, qu. 79, art. 6. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum, quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis; unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum, quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur Deum autem ut Dionysius dicit (c. 1 de div. Nom., lect. 3), cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

ARTICULUS VIII.

Utrum judicium intellectus impediatur per ligamentum sensus. — (*2-2, qu.* 154, *art.* 5, *corp., et qu.* 172, *art.* 1; *et Ver. qu.* 12, *art.* 3; *et* 3 *de Anima, lect.* 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed judicium intellectus est supra sensum. Ergo judicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Praeterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in lib. de Somn. et Vig., c. 1; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur judicium intellectus per ligamentum sensus.

Sed contra est, quod *in dormiendo, ea quae contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum*, ut Augustinus (in 12 sup. Gen. ad litt., c. 15) dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

CONCL. Cum omnia quae in praesenti statu intelligimus, cognoscantur a nobis per comparationem ad res sensibiles, necesse est perfectum intellectus judicium in nobis impediri per ligamentum sensus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. pr., proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Judicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent, cognoscantur; et praecipue si ignoraretur id quod est terminus et finis judicii. Dicit autem Philosophus (in 3 de Caelo, text. 61), quod *sicut finis factivae scientiae est opus. ita naturalis scientiae finis est quod videtur semper proprie secundum sensum.* Faber enim non quaerit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem, quod non posset esse perfectum judicium fabri de cultello, si opus ignoraret; et similiter non posset esse perfectum judicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorarentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis

per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis judicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et ejus objecta prima et principalia in sensibus fundantur; et ideo necesse est quod impediatur judicium intellectu ex ligamento sensus.

Ad secundum dicendum, quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in lib. de Somno et Vig. (c. 1 et 3); et ideo secundum dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensus majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit, cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo judicat interdum in dormiendo, ea quae videt, somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur, et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectus; non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum exitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

QUAESTIO LXXXV.

DE MODO ET ORDINE INTELLIGENDI.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus; 2.° utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatibus se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur; 3.° utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale; 4.° utrum intellectus noster possit multa simul intelligere; 5.° utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo; 6.° utrum intellectus possit errare; 7.° utrum unus possit eamdem rem melius intelligere quam alius; 8.° utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. — (*Inf.*, *qu.* 87, *art.* 2, *et qu.* 101, *art.* 1; *et* 1-2, *qu.* 5, *art.* 1, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Fomae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Praeterea, res materiales sunt res naturales in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari; quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

3. Praeterea, in 3 de Anima (text. 18 et 31); dicitur quod *phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum.* Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Praeterea, ut dicitur in 3 de Anima (loc. nunc cit.), in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus; sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

5. Praeterea, Philosophus in 3 de Anima (text. 32 et 39) dicit quod *intellectus intelligit species in phantasmatibus.* Non ergo eas abstrahendo.

Sed contra est, quod dicitur in 3 de Anima (text. 2), quod *sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt.* Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus quae sunt phantasmata.

Concl. Cum intellectus humanus non sit actus alicujus organi corporalis, sed sit animae (quae est forma corporis) potentia, necessum est ut intelligat materialia et sensibilia abstrahendo a phantasmatibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 80, art. 2, et qu. 84, art. 7, objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus: et ideo objectum cujuslibet sensitivae potentiae est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. Quaedam autem virtus cognoscitiva est, quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae conjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivae objectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet; non enim est actus alicujus organi; sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet, qu. 76, art. 1. Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali quam repraesentant phan-

tasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato vero, attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit objectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando (ut refert Aristot., 12 Metaph., text. 6), ut supra dictum est, qu. 84, art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus (1), colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato; vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et operationis; pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly *aliter* referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit: unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly *aliter* accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo; quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum, quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia.

Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex; scilicet communis, et signata vel individualis. Communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes, et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi: sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur in 7 Metaph. (text. 34 et 35); et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et hujusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subjecet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subjectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi; possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia, quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, et actus, et alia hujusmodi: quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

Ad tertium dicendum, quod colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva: et ideo possunt imprimere suum similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet, in corp. art., et art. 7, quaest. praec.; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus: non quod aliqua eadem numero forma quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum.

Ad quartum dicendum, quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibilis a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad quintum dicendum, quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi

(1) Ita cod. Alcan., Nicolai, et editio Patav. 1712. Edit. Rom. et Patav. 1698: *Si enim dicamus* tantum.

convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est, qu. praec. art. 6 et 7.

ARTICULUS II.

Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractae se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur. — (*4 cont., cap.* 11; *et Ver. qu.* 2, *art.* 6, *corp., fin.*; *et Pot. qu.* 7, *art.* 5, *corp., et qu.* 8, *art.* 1; *et opusc.* 2, *cap.* 85.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse; alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam; quia, cum res quae est extra animam sit materialis, nihil quod est in ea potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu, et ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta.

3. Praeterea, Philosophus dicit in (1 Periher., cap. 1), quod *voces sunt notae earum quae sunt in anima, passionum.* Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.

Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentimus, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus.

Concl. Species intelligibilis se habet ad intellectum, ut id quo intelligit intellectus: non autem ut id quo intelligitur, nisi secundario: res enim, cujus species intelligibilis est similitudo, est id quod primo intelligitur.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt quod vires quae sunt in nobis cognoscitivae nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus; primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur esse verum; et similiter quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne judicium erit verum; puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, vere judicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit: uterque enim judicabit secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut id quo intelligit intellectus; quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur 9 Metaph. (text. 16), una quae manet in agente (ut videre et intelligere), et altera quae transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare); utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti), similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis (lib. 3 de Anima, text. 38), qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectum (1) est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur

(1) Edit. Rom., *intellectus*.

ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum, quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio: una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio conjungitur (1) in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua informatus format secundo vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quae intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus.

ARTICULUS III.

Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam; quia *prius est a quo non convertitur essendi consequentia.* Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

2. Praeterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

3. Praeterea, Philosophus dicit (in 1 Physic. text. 5), quod *definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis.* Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

4. Praeterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quaedam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

Sed contra est quod dicitur in 1 Physic. (text. 4), quod *ex universalibus in singularia oportet devenire.*

Concl. Magis universalia et communia sunt priora in nostra intellectuali et sensitiva cognitione.

Respondeo dicendum, quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia; unde Philosophus dicit (in 1 Physic., text. 3), quod *sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis: posterius autem cognoscimus distinguendo principia et elementa.* Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quae continentur in illo est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi, sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere animal inquantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale; quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem.

Et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal quam deprehendatur esse homo, et prius homo quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo *pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque,* ut dicitur in 1 Phys. (text. 5). Et hujus ratio manifesta est; quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum, quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

Ad primum ergo dicendum, quod universale dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis (ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in 1 de Anima (text. 8), dicitur quod *animal universale aut nihil est, aut posterius est.* Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quae secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae: unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea quae sunt im-

(1) Nicolai, *contingit.*

perfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam; quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in lib. de Generatione animalium, cap. 3. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam quam potentia, et perfectum prius est quam imperfectum; et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam quam magis commune ut homo quam animal. Naturae enim intentio non sistit in generatione animalis; sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum, quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars; ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia, ut sub animali non solum homo, sed etiam equus; ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostra cognitione quam homo, sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis ejus.

Ad tertium dicendum, quod pars aliqua dupliciter potest cognosci: uno modo absolute, secundum quod in se est; et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo secundum quod sunt partes hujus totius; et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partem. Prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est quod definientia absolute considerata sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea; sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum, quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem; non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum secundum sententiam Aristotelis non est principium essendi, neque substantia, ut patet in 7 Metaph. (text. 45). Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam; ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii; quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus; quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cujuslibet causae vel principii cognitio sit posterior quoad nos; cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem e converso.

ARTICULUS IV.

Utrum possimus multa simul intelligere. — (*Sup., qu.* 12, *art.* 10, *corp., et qu.* 58, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 3, *qu.* 3, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 14, *art.* 2, *qu.* 4; *et* 1 *cont., cap.* 55; *et Ver. qu.* 8, *art.* 14; *et quol.* 7, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Praeterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositae. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles; et sic potest multa simul intelligere.

3. Praeterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multae partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Praeterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in lib. 1 de Anima (text. 145 et 146); et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

Sed contra est quod dicitur in lib. 2 Topic., c. 4, loc. 33, quod *intelligere est unum solum, scire vero multa.*

Concl. Non potest intellectus humanus multa per modum multorum intelligere, sed per modum unius, scilicet per unam speciem.

Respondeo dicendum, quod intellectus quidem potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum.

Dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cujusque actionis consequitur formam, quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest; et inde est quod Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit non simul intelligit.

Et hujus ratio est, quia impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum; sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae: licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera; et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit (8 super Gen. ad litt., cap. 20

et 22), quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus.*

Ad secundum dicendum, quod non solum oppositae formae non possunt esse simul in eodem subjecto, sed nec quaecumque formae ejusdem generis, licet non sint oppositae, sicut patet per exemplum inductum (in corp.), de coloribus et figuris.

Ad tertium dicendum, quod partes possunt intelligi dupliciter: uno modo sub quadam confusione, prout sunt in toto; et sic cognoscuntur per unam formam totius et sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur.

Ad quartum dicendum, quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiae, sicut dictum est (in solut. praeced.), quod cognoscit partes sub ratione totius.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo. — (*Sup.*, *qu.* 58, *art.* 4 *et* 5; *et* 3, *dist.* 35, *qu.* 2, *art.* 2, *quaest.* 1, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Praeterea, omni compositioni et divisioni adjungitur tempus praesens, praeteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo ed dividendo.

3. Praeterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus: nihil enim invenitur in rebus nisi res quae significatur per praedicatum et subjectum; quae est una et eadem, si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed contra, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus in 1 Perih., cap. 1. Sed in vocibus est compositio et divisio, ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

Concl. Cum intellectus humanus non statim in prima apprehensione capiat perfectam rei cognitionem sicut divinus et angelicus, necessum est eum intelligere componendo et dividendo et ratiocinando.

Respondeo dicendum, quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere et ex una compositione et divisione ad aliam procedere; quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non tamen componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum, quod compositio et divisio intellectus per quamdam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est, art. 1, hujus quaest., et quaest. 84, art. 7. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus (ut patet lib. de Memoria et Reminiscentia, cap. 1).

Ad tertium dicendum, quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali: prima quidem formae ad materiam; et huic respondet compositio intellectus, qua totum universale de sua parte praedicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam praedicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur: *Homo est albus.* Tamen differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem. Idem autem est subjecto quod est homo et quod est habens albedinem (1). Et simile est de compositione formae et materiae. Nam animal significat id quod habet naturam (2) sensitivam; rationale vero, quod habet naturam intellectivam; homo vero, quod habet utrumque; Socrates vero, quod habet omnia haec cum materia individuali. Et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, praedicando.

(1) Ita codd. et editi plurimi. In edit. Rom. deest: *Idem autem est subjecto quod est homo et quod est habens albedinem.*

(2) Al., *materiam.*

ARTICULUS VI.

Utrum intellectus possit esse falsus. — (*Sup., quaest.* 17, *art.* 3, *et* 2, *dist.* 30, *quaest.* 3, *art.* 1; *et Ver. quaest.* 1, *art.* 12; *et* 6 *Metaph., lect.* 4, *et lib.* 9, *fin.*; *et* 3 *de Anima, lect.* 2, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus (in 6 Metaph., text. 8), quod *verum et falsum sunt in mente.* Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est, qu. 79, art. 1. Ergo falsitas est in intellectu.

2. Praeterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Praeterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est; *errant* enim *qui operantur malum*, ut dicitur Proverb. 14, 22. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. 83 QQ., quaest. 32, in princ.), quod *omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.* Et Philosophus dicit (in lib. 3 de Anima, text. 51), quod *intellectus semper est verus.*

Concl. Cum quidditas rei sit proprium objectum intellectus, nunquam contingit circa ipsum, falli nisi per accidens, prout ipsi compositio vel divisio seu discursus admiscetur, in quibus fallitur quandoque.

Respondeo dicendum, quod Philosophus (in 3 de Anima, text. 26), comparat quantum ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium objectum non decipitur, sicut visus circa colorem, nisi forte per accidens ex impedimento circa organum contingente; sicut cum gustus febricitantium dulcia judicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut judicando de magnitudine vel figura; ut cum judicat solem esse pedalem, qui tamen est major terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens, ut cum judicat fel esse mel propter coloris similitudinem. Et hujus ratio est in evidenti: quia ad proprium objectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa; quae autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei: unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate; sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiae circa conclusiones.

Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo; vel dum aliqua definitio est in se falsa, implicans compositionem impossibilium; ut si accipiatur hoc ut definitio alicujus rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in 9 Metaph. (text. 22).

Ad primum ergo dicendum, quod falsitas dicitur esse in mente secundum compositionem et divisionem.

Et similiter dicendum est ad secundum de opinione et ratiocinatione.

Et ad tertium de errore peccantium qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei et eorum quae per eam cognoscuntur intellectus nunquam decipitur.

Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductae.

ARTICULUS VII.

Utrum unam et eamdem rem unus alio melius intelligere possit. — (*Sup., quaest.* 12, *art.* 6, *corp.*; *et* 4, *dist.* 49, *qu.* 2, *art.* 5, *ad* 1; *et Ver. quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod unam et eamdem rem unus alio melius intelligere non possit. Dicitur enim in lib. 83 QQ., quaest. 32: *Quisquis ullam rem aliter quam est intelligit non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam qua praestantior esse non possit; et ideo non est per infinitum ire, quia quaeque* (1) *res intelligitur: nec eam posse alium alio plus intelligere.*

2. Praeterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit aequalitas quaedam intellectus et rei, non recipit magis et minus; non enim proprie dicitur aliquid magis et minus aequale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Praeterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

Concl. Eamdem rem alium alio melius intelligere contingit, non objective quidem, sed ex parte potentiae intelligentis, quae dispositionem animae sequitur.

Respondeo dicendum, quod aliquem intelligere unam et eamdem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter: uno modo sic quod ly *magis* determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae: et sic non potest unus eamdem rem magis intelligere quam alius; quia si intelligeret eam aliter quam sit vel melius vel pejus, falleretur et non intelligeret, ut arguit Augustinus (loc. cit.). Alio modo potest intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis; et sic unus alio potest eamdem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter: uno quidem modo ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam; quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa.

(1) Nicolai legit, *quod quaelibet res.*

Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur, in 2 de Anima (text. 84), quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Et similiter ad secundum; veritas enim intellectus in hoc consistit quod intelligatur res esse sicuti est.

Ad tertium dicendum, quod differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum. Sunt enim diversorum individuorum diversae formae secundum materiam diversificatae.

ARTICULUS VIII.

Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile. — (*Infra, quaest.* 87, *art.* 3, *corp.*; *et* 1, *dist.* 24, *qu.* 1, *art.* 3, *ad* 2; *et* 3 *de Anima, lect.* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile. Dicit enim Philosophus in 1 Physic. (text. 1), quod *intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione*. Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Praeterea, id quod ponitur in definitione alicujus per prius cognoscitur a nobis; quia *definitio est ex prioribus et notioribus*, ut dicitur in 6 Top., cap. 1. Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineae; *linea* enim, ut Euclides dicit (lib. 1 Elem., in princ.), *est longitudo sive latitudine, cujus extremitates sunt duo puncta*; et unitas ponitur in definitione numeri; quia *numerus est multitudo mensurata per unum*, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 21). Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.

3. Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile; quia intellectus est simplex, ut dicitur in 3 de Anima (text. 4 et 12). Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

Sed contra est quod dicitur in 3 de Anima (text. 25), quod *indivisibile monstratur sicut privatio*. Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

Concl. Indivisibile actu, tam secundum continuitatem quam secundum rationem, est prius notum quam opposita divisio: sed indivisibile omnino, actu scilicet et potentia, est posterius notum.

Respondeo dicendum, quod objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis patet, quaest. 84, art. 6 et 7. Et, quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium ejus objectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem.

Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in 3 de Anima (text. 23 et deinceps): uno modo sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia; et hujusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam ejus divisio, quae est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est, art. 3 hujus quaest., ad 3. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile; et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio ejus in partes rationis, ut supra dictum est (loc. cit.), et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando, vel negando. Et hujus ratio est, quia hujusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit sicut proprium objectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur; et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur: *Punctum est cujus pars non est.* Et similiter ratio est *unius* est quod sit indivisibile, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 2). Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primo et per se intellectus accipit.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile hujusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos prius participatur a rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod in accipiendo scientiam non semper principia et elementa sunt priora; quia quandoque ex affectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum; quia, ut ibidem dicit Philosophus (loc. cit. in arg.): *tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere.*

Ad secundum dicendum, quod punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumptae. Manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam, et ideo posuit punctum in definitione lineae, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri, et ideo ponitur in definitione numeri mensurati: non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

Ad tertium dicendum, quod similitudo, per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente; et ideo non secundum similitudinem naturae ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad objectum; alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

QUAESTIO LXXXVI.

QUID INTELLECTUS NOSTER IN REBUS MATERIALIBUS COGNOSCAT.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum cognoscat singularia; 2.° utrum cognoscat infinita; 3.° utrum cognoscat contingentia; 4.° utrum cognoscat futura.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus noster cognoscat singularia. — (4, *dist.* 50, *quaest.* 1, *art.* 3; *et Ver. quaest.* 5, *art.* 6, *et quaest.* 10, *art.* 5; *et de Anima, art.* 20; *et quol.* 12, *art.* 12; *et opusc.* 14, *cap.* 1 *et* 2; *et* 3 *de Anima, lect.* 8, *col.* 2 *et* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem: *Socrates est homo*; ejus enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit singulare quod est Socrates.

2. Praeterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Praeterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus (in 1 Physic., text. 49), quod *universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum.*

Concl. Cum non contingat intelligere nisi secundum abstractionem a materia, impossibile est singularia ab intellectu apprehendi directe, sed tantum indirecte secundum quamdam reflexionem.

Respondeo dicendum, quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est, quaest. 85, art. 1, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirecte autem, ut quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare. Quia, sicut supra dictum est, quaest. 84, art. 7, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in 3 de Anima (text. 32). Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: *Socrates est homo.*

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in 3 de Anima (text. 58).

Ad tertium dicendum, quod singulare non repugnat intelligi inquantum est singulare, sed inquantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi.

Ad quartum dicendum, quod virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita. — (*Inf.. quaest.* 87, *art.* 3, *ad* 2; *et opusc.* 9, *quaest.* 81.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est, quaest. 12, art. 1. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Praeterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorumdam generum sunt infinitae species, sicut numeri, proportiones et figurae. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Praeterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu; contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Praeterea, intellectus, cum non sit virtus materiae corporalis, ut supra dictum est, art. 1, quaest. 75 et 79, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita (1). Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed contra est quod dicitur, in 1 Phys. (text. 35, et lib. 3, text. 65), quod *infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum.*

Concl. Intellectus humanus nec actu nec habitu potest intelligere infinita, sed in potentia.

Respondeo dicendum, quod cum potentia proportionetur suo objecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet ejus objectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in 3 Phys. (text. 57). Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem; alioquin haberet rationem totius et perfecti: et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex ejus definitione patet, in 3 Phys. (text. 63). Est enim *infinitum cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere*; et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes ejus numerarentur; quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In

(1) Al., *esse super infinita.*

nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione. Intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1. Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem; quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est, in isto art.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 7, art. 1, Deus dicitur infinitus sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et, quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma est ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam; et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus; et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

Ad tertium dicendum, quod si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum, quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus ejus infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium. — (6 *Ethic.*, *lect.* 1, *fin.*; *et Ver. qu.* 25, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium. Quia, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 6, *intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.*

2. Praeterea, sicut dicitur in 4 Physic. (text. 120), *ea quae quandoque sunt et quandoque non sunt tempore mensurantur.* Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiae. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quaedam scientiae sunt de contingentibus; sicut scientiae morales, quae sunt de actibus humanis subjectis libero arbitrio; et etiam scientiae naturales quantum ad partem quae tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

Concl. Contingentia, ut contingentia sunt, a sensu directe, ab intellectu indirecte cognoscuntur; ut vero contingentia necessitatis et universalitatis conditionem induunt, directe ab intellectu apprehenduntur.

Respondeo dicendum, quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur; nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiae; quia contingens est quod potest esse et non esse. Potentia autem pertinet ad materiam; necessitas autem consequitur rationem formae; quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium. Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra, art. 1, hujus quaest., quod per se et directe intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est (ibid.). Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde, si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiae sunt de necessariis; si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum intellectus noster cognoscat futura. — (*Sup.*, *quaest.* 14, *art.* 13, *et quaest.* 57, *art.* 3, *et* 2-2, *quaest.* 95, *art.* 1; *et* 1, *dist.* 38, *art.* 5, *et* 2, *dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 2; *et* 1 *cont.*, *cap.* 67; *et Ver. qu.* 8, *art.* 12; *et Mal. qu.* 16, *art.* 7; *et opusc.* 2, *cap.* 38 *et* 136.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quae abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Praeterea, homo, quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest, ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget (1) intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Praeterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecumque brutorum animalium. Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt quaedam futura, sicut corniculae frequenter

(1) Ita codd. Alcan. cum plurimis editis. Editiones Rom et Patav. 1698, *indiget.*

crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 8, 6: *Multa hominis afflictio, quia ignorat praeterita, et futura nullo potest scire nuntio.*

Concl. Ipsa futura, prout sub tempore cadunt, non intelligit intellectus noster, nisi secundum reflexionem, cum sint singularia: prout vero rationes futurorum sunt universales, ea directe intellectus, ut universalia, cognoscit.

Respondeo dicendum, quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quae intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, ut supra dictum est, art. 1, hujus quaest. Rationes autem futurorum possunt esse universales et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiae. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo in seipsis; alio modo in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo, cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, inquantum ejus aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est, quaest. 14, art. 13, cum de Dei scientia ageretur.

Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniunt, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis, ut ab eis proveniant ut in pluribus; sic cognosci possunt per quamdam conjecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione quae fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, 12 Confess. (forte lib. 7, cap. 6, nihil enim tale lib. 12 habetur), *anima habet quamdam vim sortis ut ex sui natura possit futura cognoscere.* Et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodam modo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiae futurorum. Et haec quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt; quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impediretur (1) per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognosceret (2). Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animae quod futura cognoscat, cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio Angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura, quae daemones cognoscunt, ut supra dictum est, qu. 57, art. 3 et 4. Hujusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur; quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde, cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione caelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde, cum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus; quia, ut dicitur in lib. de Somn. et Vig. (seu de Divinat. per somn., cap. 2, circ. med.), *quae deferuntur de die dissolvuntur. Plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes, et in corpore faciunt sensum propter somnum; quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura.*

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut homines habent rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. Et ideo ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia, et hujusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit (in libro de Somn. et Vig., loc. cit.), quod *quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes. Nam intelligentia horum non est curis affecta; sed tamquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur.*

(1) Al., *impeditur.*
(2) Al., *cognoscit.*

QUAESTIO LXXXVII.

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM ET EA QUAE SUNT IN IPSA COGNOSCAT.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam et ea quae in se sunt; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum cognoscat seipsam per suam essentiam; 2.° quomodo cognoscat habitus in se existentes; 3.° quomodo intellectus cognoscat proprium actum; 4.° quomodo cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. — (2, cont., cap. 96, princ., et 3, cap. 38; et Ver. quaest. 8, art. 6; et 2 de Anima, lect. 6, fin., et 3, lect. 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus (9 de Trinit., cap. 3, in fin.), quod *mens seipsam novit per se ipsam, quoniam est incorporea.*

2. Praeterea, Angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed Angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Praeterea, *in his quae sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur,* ut dicitur

in 3 de Anima (text. 15). Sed mens humana est sine materia; non enim est actus corporis alicujus, ut supra dictum est, quaest 75, art. 2. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur; ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed contra est quod dicitur in 2 de Anima (loc. cit.), quod *intellectus intelligit seipsum sicut et alia.* Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

Concl. Intellectus humanus, cum se habeat in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, non cognoscit seipsum per suam essentiam, sed per actum quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles.

Respondeo dicendum, quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 20). Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu; et similiter intellectus. Manifestum est enim, quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu. Et inde est quod non cognoscit materiam primam, nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in 1 Physic. (text. 69). Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis; unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus; unde ejus intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat Angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere; sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum; quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis (1); participans autem est infra participatum, secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per hujusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 4, ad 2, et quaest. 84, art. 7, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium: et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est, quaest. 84, art. 5. Unde Augustinus dicit (in 9 de Trin., cap. 6, paulo a princ.): *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.* Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit (10 de Trin. cap. 9, in princ.), de tali inquisitione mentis: *Non absentem se quaerat mens cernere, sed praesentem se curet discernere*; id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus: quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Ad primum ergo dicendum, quod mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum. Ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur (loc. cit. in arg.). Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum, quod essentia Angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet ut intellectus et ut intellectum. Unde Angelus suam essentiam per seipsum apprehendit; non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis: vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eamdem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his quae sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est sine materia.

Sed in hoc est differentia (1), quia quorumdam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae, quas Angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta, et est intelligens; sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed

(1) Ita cod. Alcan. et editi plurimi. Edit. Rom., *intelligibilem.*

(1) Nicolai legit, *sed haec est differentia.*

solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit (in 3 de Anima, loc. cit. in arg.), quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis, verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est, in solut. ad 2.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum. — (1-2, *quaest.* 49, *art.* 1, *et* 2-2, *quaest.* 4, *art.* 1, *corp.*; *et* 3, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 2; *et Ver. quaest.* 10, *art.* 9; *et quol.* 8, *art.* 4, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus (13 de Trinit, cap. 1, ante med.): *Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia*; et eadem ratio est de aliis habitibus animae. Ergo habitus animae non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Praeterea, res materiales quae sunt extra animam cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt praesentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animae praesentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Praeterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res aliae cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

Sed contra, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed sicut dicitur, in 2 de Anima (text. 33), *priores potentiis secundum rationem actus et operationes sunt.* Ergo eadem ratione sunt priores habitibus; et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.

Concl. Cum habitus non sit actus, sed medium inter potentiam et actum; nihil autem cognoscatur nisi secundum quod est actu; oportet habitum non per seipsum, sed per actum suum cognosci.

Respondeo dicendum, quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Jam autem dictum est, art. praec., quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo, inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur; sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus; quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente, art. praec.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum, quod habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut objecta intellectus, quia objectum intellectus nostri secundum statum praesentis vitae est natura rei materialis, ut supra dictum est, quaest. 84, art. 7; sed sunt praesentes in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: *Propter quod unumquodque, illud magis,* veritatem habet, si intelligatur in his quae sunt unius ordinis, puta in uno genere causae, puta si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quae sunt diversorum ordinum, non habet veritatem: ut si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis; quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter objectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus cognoscat proprium actum. (2 *cont.*, *cap.* 71, *co.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non cognoscat proprium actum. Illud enim proprie cognoscitur quod est objectum cognoscitivae virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Praeterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum; quod videtur impossibile.

3. Praeterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in lib. 2 de Anima (text. 125 et seq.). Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed contra est quod Augustinus dicit 10 de Trinit. (cap. 10 et 11, a med.): *Intelligo me intelligere.*

Concl. Cum ipso intelligere intellectus sit in actu, primum quod intelligitur ab intellectu est ipsum suum intelligere, sed non eodem modo in omnibus intellectibus percipitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. 1 et 2 hujus quaestionis, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est ejus operatio. Non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio est perfectio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus ejus, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 16). Hoc igitur est quod primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; quia sua essentia est suum intelligere. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum

est, quaest. 54, art. 1 et 2; sed tamen primum objectum sui intelligere est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in Angelo secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; tamen simul et uno actu utrumque intelligit; quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit (lib. 2 de Anima, text. 33), quod objecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo; quia nec primum objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est, quaest. 84, art. 7, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum, quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 2.

Ad tertium dicendum, quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio: et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum intellectus intelligat actum voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens in intellectu, cum sint diversae potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Praeterea, actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectus; non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Praeterea, Augustinus (in lib. 10 Confess., cap. 17), attribuit affectionibus animae quod *cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per praesentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones.* Non videtur autem quod possint esse notiones aliae rerum in anima, nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est quod intellectus cognoscat affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (10 de Trinit., cap. 10 et 11): *Intelligo me velle.*

Concl. Actus voluntatis, cum sit in ratione intelligibiliter, necessario cognoscitur ab intellectu.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 59, art. 1, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio, et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in 3 de Anima (text. 42), quod *voluntas in ratione est.* Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle, et inquantum aliquis cognoscit naturam hujus actus, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subjecto differrent; sic enim quod est in voluntate esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum, quod bonum et verum, quae sunt objecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est, quaest. 82, art. 3, ad 1, et quaest. 16, art. 4, ad 1; nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum, quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora, neque per praesentiam ut in subjecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.

QUAESTIO LXXXVIII.

QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUAE SUPRA SE SUNT.

(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum anima humana secundum statum praesentis vitae possit intelligere substantias immateriales, quas Angelos dicimus, per seipsas; 2.° utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium; 3.° utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima humana secundum statum vitae praesentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. — (2, *cont.*, *cap.* 50, *et* 3, *cap.* 21, 41, 42, 43, 44, 45, 46, *fin.*; *et de Anima*, *art.* 15; *et opusc.* 42, *cap.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana secundum statum vitae praesentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus (in 9 de Trinit., cap. 3, in fine): *Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam.* Hujusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

2. Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus; cum nostra mens sit immaterialis, ut ex supra dictis patet, quaest. 75, art. 5, et quaest. 76, art. 1. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

3. Praeterea, quod ea quae sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiae sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 7). Ergo ea quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiae quae secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

4. Praeterea, Commentator dicit (in 2 Metaph., comm. 1, in fine), quod *si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, tunc natura otiose egisset; quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo.* Sed nihil est otiosum, sive frustra, in natura. Ergo substantiae immateriales possunt intelligi a nobis.

5. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores, et immateriales.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 9, 16: *Quae in caelis sunt, quis investigabit?* In caelis autem dicuntur hujusmodi substantiae esse, secundum illud Matth. 18, 10: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est.* Ergo non possunt substantiae immateriales per investigationem humanam cognosci.

Concl. Cum experiamur nos hic nihil intelligere absque phantasmate, manifestum est, quod substantias immateriales, quae sub sensum et imaginationem non cadunt, primo et per se, secundum praesentis vitae statum intelligere non possumus.

Respondeo dicendum, quod, secundum opinionem Platonis, substantiae immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse propria objecta nostri intellectus; et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animae cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem (1) veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundum statum praesentis vitae naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet, quaest. 84, art. 7. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes (in Comment. 3 de Anima, comm. 36), ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas per continuationem vel unionem cujusdam substantiae separatae a nobis, quam vocat *intellectum agentem*; qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis unitus sic ut per eum intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas, sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim intelligamus per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta, necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis; principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serrae; formae autem et subjecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipiuntur in aliquo perfectum et perfectio; sicut visibile in actu, et lumen, in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens; et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis; ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis, et poterimus per eum omnia cognoscere et materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit; vel, ut ipse imponit Alexandro (2), intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas, propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem; sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem.

Sed praedicta stare non possunt. Primo quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus; quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis; cum omne agens agat inquantum est actu, sicut supra dictum est, qu. 79, art. 3, circa intellectum possibilem.

Secundo, quia secundum modum praedictum in-

(1) Al., *intelligibilium.*
(2) *Aphrodisaeo, qui primus commentator Aristotelis fuit, etsi Aristoteli saepe contradicat.* Nicolai.

tellectus agens, si est substantia separata, non unietur nobis secundum suam substantiam, sed solum lumen ejus, secundum quod participatur in (1) intellectis speculatis et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales; sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere, sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio, quia dato quod secundum modum praedictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis; quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est, quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus vel paucissimi ad felicitatem pervenirent; quod est contra Philosophum (in 1 Ethic., c. 9, ante med.), qui dicit, quod *felicitas est quoddam bonum commune quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem.* Est etiam contra rationem, quod finem alicujus speciei ut in paucioribus consequantur ea quae continentur sub specie.

Quinto, quia Philosophus dicit expresse, in 1 Ethic., c. 10, quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*; et enumeratis multis virtutibus (in 10, c. 7), concludit quod felicitas ultima consistens in cognitione maximorum intelligibilium est secundum virtutem sapientiae, quam posuerat (in 6, c. 7) esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam.

Sexto, quia supra ostensum est, qu. 79, art. 4, quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae ad eadem active se extendens ad quae se extendit intellectus possibilis receptive; quia, ut dicitur in 3 de Anima (text. 18), intellectus possibilis est *quo est omnia fieri*, intellectus agens, *quo est omnia facere.* Uterque ergo intellectus se extendit secundum statum praesentis vitae ad materialia sola, quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili.

Unde secundum statum praesentis vitae neque per intellectum possibilem neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest, quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur (text. 2, lib. 1 de Anima), quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere; non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum, quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem; alioquin oporteret dicere quod Empedocles dicit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitae sit in cognoscente, quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis secundum statum praesentis vitae est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis; et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

Ad tertium dicendum, quod requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia, sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod si substantiae separatae non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu; intelliguntur enim a seipsis et a se invicem. Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur quod non consequitur finem ad quem est; et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiamsi nullo modo intelligerentur a nobis.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis, et substantiae immateriales, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. — (*Locis supra, art.* 1, *inductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius (1 c. caelest. Hier., statim a med.) quod *non est possibile humanae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium Hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur.* Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Praeterea, scientia est in intellectu. Sed scientiae et definitiones sunt de substantiis immaterialibus; definit enim Damascenus (lib. 2 de Fid. orth., c. 3) Angelum: et de Angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiae immateriales intelligi possunt a nobis.

(1) Ita cod. Tarrac. Al., deest in.

3. Praeterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliae substantiae immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Praeterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quae in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliae substantiae immateriales creatae intelligi possunt a nobis per res materiales.

Sed contra est quod Dionysius dicit (1 c. de div. Nom., non procul a princ.), quod *sensibilibus intelligibilia et compositis simplicia et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt.*

Concl. Cum quidditas rei materialis, quam abstrahit intellectus noster a materia, sit omnino alterius rationis a substantiis immaterialibus, non possumus per substantias materiales perfecte substantias immateriales intelligere.

Respondeo dicendum, quod, sicut Averroes narrat in 3 de Anima, comm. 36, quidam (Avempace nomine) posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus secundum vera philosophiae principia ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere; et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quae sit omnino sine materia; et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit (2 c. caelest. Hierar.).

Ad secundum dicendum, quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles (lib. 1 de Caelo, text. 17, 18 et 19), per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum, quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adaequant earum virtutes.

Ad quartum dicendum, quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eodem ratio potentiae et materiae; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est, qu. 3, art. 5. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de Angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. — (*2 cont., cap.* 82; *et Ver. qu.* 8, *art.* 7, *ad* 6; *et quaest.* 10, *art.* 6, *ad* 6, *et art.* 7, *corp., fin.*; *et quol.* 7, *quaest.* 1, *art.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur et per quod de aliis judicamus, est primo cognitum a nobis, sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed *omnia in luce primae veritatis cognoscimus et per eam de omnibus judicamus*, ut dicit Augustinus in lib. de Trin. (11 de Civ. Dei, c. 27), et in lib. de vera Relig., c. 3. Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

2. Praeterea, *propter quod unumquodque et illud magis.* Sed Deus est causa omnis nostrae cognitionis; ipse enim *est lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Joan. 1, 9. Ergo Deus est id qùod primo et maxime est cognitum nobis.

3. Praeterea, id quod primo cognoscitur in imagine est exemplar, quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., c. 5 et seqq. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra, est Deus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam.*

Concl. Cum Deus cognoscatur a nobis per creaturas, non est primum quod a nobis cognoscitur.

Respondeo dicendum, quod cum intellectus humanus secundum statum praesentis vitae non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est, art. praec., multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est, qu. 84, art. 7; et 85, art. 1, et 87, art. 2, ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est, qu. 12, art. 2. Unde, cum ipsum lumen intellectus no-

stri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum, quod *propter quod unumquodque et illud magis*, intelligendum est in his quae sunt unius ordinis, ut supra dictum est, qu. 87, art. 2, ad 3. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam.

Ad tertium dicendum, quod si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta, unde ratio non sequitur.

QUAESTIO LXXXIX.

DE COGNITIONE ANIMAE SEPARATAE.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de cognitione animae separatae; et circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum anima separata a corpore possit intelligere; 2.° utrum intelligat substantias separatas; 3.° utrum intelligat omnia naturalia; 4.° utrum cognoscat singularia; 5.° utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata; 6.° utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae; 7.° utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae; 8.° utrum animae separatae a corporibus cognoscant ea quae hic aguntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima separata aliquid intelligere possit. — (3 *part.*, *qu.* 11, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 31, *qu.* 2, *art.* 4, *et* 4, *dist.* 50, *qu.* 1, *art.* 1, *et* 2; *et Ver. qu.* 19, *art.* 1 *et* 2; *et de Anima*, *art.* 15, 16, *et* 17.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit. Dicit enim Philosophus (in 1 de Anima text. 69), quod *intelligere corrumpitur quodam interius corrupto.* Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Praeterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensuum, et perturbata imaginatione, sicut supra dictum est, qu. 84, art. 7 et 8. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet, qu. 77, art. 8. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia a principio est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*; neque per species quas tunc abstrahit a rebus, quia non habet organa sensus et imaginationis quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus; neque etiam per species prius abstractas et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem; neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas; haec enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiae. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in 1 de Anima, text. 13), quod *si non est aliqua operationum animae propria, non contingit ipsam separari.* Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maxime eam quae est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

Concl. Cum modus operandi uniuscujusque rei sequatur modum essendi ipsius, necesse est animam a corpore separatam intelligere, non per conversionem ad phantasmata quae sunt in organis corporeis, sed per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc quod anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt; de facili quaestio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius animae; quia secundum hoc pejus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis; quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata; cum natura animae post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Animae igitur secundum istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum quae in corporeis organis sunt; cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim res semper ordinetur ad id quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata), debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus inve-

nitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis; quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis. In inferioribus autem sunt formae plures et minus universales et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturae ordinem infimas esse animas humanas. Haec autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum, quod si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta (lib. eod., text. 12), scilicet quod intelligere sit quidam motus conjuncti, sicut et sentire. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

De quo etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut objectio probat; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur (1). Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

(1) Ita Rom. edit. cum Patavinis. Nicolai: *Unde quam cito cessat conversio ad corpus, ad superiora convertitur.*

ARTICULUS II.

Utrum anima separata intelligat substantias separatas. — (3 *part.*, *quaest.* 11, *art.* 1, *ad* 2; *et de Anima*, *art.* 17, *corp.*, *fin.*, *et ad* 10, *et art.* 18, *ad* 17.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori conjuncta quam a corpore separata; cum anima sit naturaliter pars humanae naturae. Quaelibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est, qu. 88, art. 1. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui praesentiam, vel per suam speciem. Sed substantiae separatae non possunt cognosci ab anima per suam praesentiam, quia nihil illabitur animae nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab Angelo abstrahere possit, quia Angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Praeterea, quidam philosophi possuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem, quod est inconveniens.

Sed contra est quod animae separatae cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Luc. 16. Vident ergo et daemones et Angelos animae separatae.

Concl. Cum anima separata seipsam per seipsam intelligat alia vero incorporea per modum suae substantiae, qui est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum; ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in 9 de Trinit., c. 3), *mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, idest, cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est, qu. 88, art. 1, ad 1. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem, art. praec., quod quamdiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere, nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est, qu. 88, art. 1. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia; unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiae separatae quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae. Sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum (1); et ideo

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. 1698. Cod. Camer., et ex eo theologi Lovan. et Duaceni. Nicolai, et edit. Patav. 1612, *Separatarum substantiarum.*

de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de Angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis; sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

Ad secundum dicendum, quod anima separata intelligit Angelos per similitudines divinitus impressas; quae tamen deficiunt a perfecta repraesentatione eorum, propter hoc quod animae natura est inferior quam Angeli.

Ad tertium dicendum, quod in cognitione substantiarum separatarum quarumcumque non consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei (1), qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat. — (*De Anima art.* 15, *corp., fin., et ad* 19, *et art.* 18, *et art.* 20, *corp., fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animae separatae cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Praeterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxima intelligibilium (2). Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quae sunt intelligibilia minus.

3. Sed contra, in daemonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed daemones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit, lib. 1 de sum. Bon., cap. 12, §. 17. Ergo neque animae separatae omnia naturalia cognoscunt.

4. Praeterea, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

Concl. Animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam, sed communem et confusam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., ad 3, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et Angeli. Sed tamen quia natura animae est infra naturam Angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis; anima separata per hujusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent Angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per hujusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per hujusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia; quia omnia quae Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, 2 super Gen. ad litt., cap. 8. Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

Ad primum ergo dicendum, quod nec ipse Angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est, qu. 88, art. 1. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum, quod sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quae nec Angeli, nec daemones, nec animae separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad quartum dicendum, quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; alia autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

ARTICULUS IV.

Utrum anima separata cognoscat singularia. — (4, *dist.* 50, *qu.* 5, *art.* 1; *et Ver. qu.* 19, *art.* 2; *et de Anima, art.* 5 *et* 20.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata, nisi intellectus, ut ex supra dictis patet, qu. 77, art. 8. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est, qu. 86, art. 1. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Praeterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Praeterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognoscit. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est quod dives in inferno positus dixit; *Habeo quinque fratres*, ut habetur Luc. 16, 28.

Concl. Anima separata cognoscit quaedam singularia, sed non omnia, verum ea tantum ad quae determinatur vel per praecedentem cognitionem vel aliquam affectionem vel naturalem habitudinem vel divinam ordinationem.

Respondeo dicendum, quod animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod duplex est modus intelligendi: unus per abstractionem a phantasmatibus; et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est, qu. 86, art. 1. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: et per istum modum intellectus

(1) Ita cod. Alcan. et edit. Rom. Al., in *solius Dei.*
(2) Ita cod. et edit. cit. Al., et Nicolai: *maxime intelligibiles.*

potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia, et universalia et singularia, ut supra dictum est, qu. 14, art. 2, ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter Angelos et animas separatas, quia Angeli per hujusmodi speciens habent perfectam et propriam cognitionem de rebus; animae vero separatae, confusam. Unde Angeli, propter efficaciam sui intellectus, per hujusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animae vero separatae non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur vel per praecedentem cognitionem vel per aliquam affectionem vel per naturalem habitudinem vel per divinam ordinationem; quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ad illorum rerum species vel individua cognitio animae separatae determinatur, ad quae anima separata habet aliquam determinatam habitudinem; sicut dictum est, in corp.

Ad tertium dicendum, quod anima separata non se habet aequaliter ad omnia singularia, sed ad quaedam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est aequalis ratio ut omnia singularia cognoscat.

ARTICULUS V.

Utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata. (1-2, *quaest.* 67, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 13, *quaest.* 2, *art.* 4, *et* 4, *dist.* 50, *quaest.* 2, *art.* 2; *et* 2 *cont. cap.* 79, *fine*; *et quol.* 3, *quaest.* 6, *art.* 1; *et quol.* 12, *art.* 3 *et* 13.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus scientiae hic acquisitae non remaneat in anima separata. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 13, 8: *Scientia destruetur.*

2. Praeterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiae permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis; quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, animae separatae habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duae erunt formae unius speciei in eodem subjecto, quod est impossibile.

4. Praeterea, Philosophus dicit in lib. Praedicam. (in praedicam. qualitatis), quod *habitus est qualitas difficile mobilis.* Sed ab aegritudine vel ab aliquo hujusmodi quandoque corrumpitur scientia. Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quae est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiae per mortem corrumpatur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit in epist. ad Paulinum: *Discamus in terris, quorum scientia nobis perserveret in caelo.*

Concl. **Habitus scientiae hic acquisitae, secundum quod est in intellectu, remanet in anima separata; nec enim per accidens, nec per se corrumpi potest.**

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum*, ut dicitur in 3 de Anima (text. 6), oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur. Nam *habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur*, ut dicitur in 2 Ethic. cap. 1. Actus autem intellectus, ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas, et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari.

Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus; ita etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata; sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat: quia, ut dicitur in lib. de Longitudine et Brevitate vitae, cap. 2, dupliciter corrumpitur aliqua forma: uno modo per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subjecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subjecti scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest; cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, qu. 79, art. 2, ad 2. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili; quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium, et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid est.* Sed quantum ad operationem quia intellectus componit et dividit vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus in libro praedicto (loco cit.), ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativae et per deceptionem ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiae secundum quod est in intellectu, manet in anima separata.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem inducit: *Nunc cognosco ex parte.*

Ad secundum dicendum, quod sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit major aliquo magis bono, ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum, quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de corruptione scientiae quantum ad id quod est ex parte sensitivarum virium.

ARTICULUS VI.

Utrum actus scientiae hic acquisitae maneat in anima separata. — (1-2, *qu.* 67, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 11, *qu.* 2, *art.* 4, *corp.*, *fine*, *et* 4, *dist.* 50, *qu.* 1, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus scientiae hic acquisitae non maneat in anima separata. Dicit enim Philosophus (in 1 de Anima text. 66) quod *corrupto corpore, anima neque reminiscitur neque amat.* Sed considerare ea quae prius novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiae quam hic acquisivit.

2. Praeterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata, quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est, qu. 84, art. 7. Ergo nec anima separata hoc poterit; et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Praeterea, Philosophus dicit (in 2 Ethic., c. 1), quod *habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur.* Sed habitus scientiae hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animae separatae. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiae hic acquisitae.

Sed contra est quod Lucae 16, 25, dicitur ad divitem in inferno positum: *Recordare quia recepisti bona in vita tua.*

Concl. Cum species intelligibiles maneant in anima separata, status autem animae separatae non sit idem sicut modo est, dicendus quidem est manere in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eumdem modum.

Respondeo dicendum, quod in actu est duo considerare; scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem quae est objecti similitudo; sed modus actus pensatur ex virtute agentis; sicut quod aliquis videat lapidem contingit ex specie lapidis quae est in oculo; sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est, art. praec., status autem animae separatae non sit idem sicut modo est; sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eumdem modum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reminiscentia secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est, qu. 79, art. 6.

Ad secundum dicendum, quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis.

Ad tertium dicendum, quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari justa sed non juste, idest delectabiliter, causat habitum justitiae politicae, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULUS VII.

Utrum distantia localis impediat cognitione animae separatae. — (4, *dist.* 50, *qu.* 1, *art.* 4; *et de Anima*, *art.* 20, *ad* 3 *et* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animae separatae. Dicit enim Augustinus (in libro de Cura pro mort. agenda, cap. 13), quod *animae mortuorum ibi sunt ubi ea quae hic fiunt scire non possunt.* Sciunt autem ea quae apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animae separatae.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in libro de Divinatione daemonum, cap. 4 et 5), quod *daemones propter celeritatem motus aliqua nobis ignota denuntiant.* Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem daemonum non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animae separatae, quae est inferior secundum naturam quam daemon.

3. Praeterea, sicut distat aliquid secundum locum ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animae separatae; non enim cognoscit futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animae separatae cognitionem impediat.

Sed contra est quod dicitur Luc. 16, 23, quod dives, *cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe.* Ergo distantia localis non impedit animae separatae cognitionem.

Concl. Cum anima separata intelligat singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod aequaliter se habet ad propinquum et distans, fit, ut distantia localis nullo modo impediat animae saparatae cognitionem.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem. Requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque requireretur distantia determinata.

Sed praedicta positio est impossibilis; quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent.

Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen aequaliter se habes ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animae

mortuorum, ea quae hic fiunt, videre non possunt, ut localis distantia hujus ignorantiae causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur, art. seq.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod daemones habent corpora naturaliter sibi unita; secundum quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem lib., c. 3 et 4, Augustinus expresse tangit: licet hanc opinionem magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quae dicit lib. 21 de Civ. Dei, cap. 10.

Ad tertium dicendum, quod futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu; unde in se ipsis non sunt cognoscibilia; quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia loci et de distantia temporis.

ARTICULUS VIII.

Utrum animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur. — (2-2, *qu.* 83, *art.* 4, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 50, *qu.* 3 *et* 4; *et Ver. qu.* 8, *art.* 2, *ad* 12; *et de Anima, art.* 20, *ad* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quae hic aguntur, secundum illud Luc. 16, 28: *Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Ergo animae separatae cognoscunt ea quae hic aguntur.

2. Praeterea, frequenter mortui vivis apparent vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de his quae hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur 1 Reg., 28. Sed hoc non esset, si ea quae hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quae hic aguntur cognoscunt.

3. Praeterea, animae separatae cognoscunt ea quae apud eas aguntur. Si ergo quae apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam; quod supra negatum est, art. praec.

Sed contra est quod dicitur Job 14, 21: *Sive fuerint filii ejus nobiles, sive ignobiles, non intelliget.*

Concl. Cum animae mortuorum, secundum ordinationem divinam et modum essendi, segregatae sint a conversatione viventium, nesciunt, secundum naturalem cognitionem, quae hic aguntur; ex gratia autem est, si animae beatorum, quae hic aguntur, sciant.

Respondeo dicendum, quod secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et hujus ratio ex dictis accipi potest, art. 4, huj. qu., quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa vel per vestigium alicujus praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi segregatae sunt a conversatione viventium, et conjunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae; unde ea quae apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius (in 12 Moralium, cap. 14, in princ.) dicens: *Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt; quia vita spiritus longe est a vita carnis*; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere, in lib. de Cura pro mortuis agenda, c. 13, dicens quod *animae mortuorum rebus viventium non intersunt.*

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: *Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est; quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid quod ignorent.* Augustinus vero in lib. de Cura pro mortuis agenda, cap. 13 et 16, expresse dicit quod *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii*: ut habetur in Glossa interl. Augustini, super illud: *Abraham nescivit nos*, Isa. 63. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est ita probabile ut sit facta vita feliciore crudelior; et per hoc quod Dominus promisit Josiae regi quod prius moreretur, ne videret mala quae erant populo superventura, ut habetur 4 Reg., 22.

Sed Augustinus hoc dubitando dicit, unde praemittit: *Ut volet, accipiat quisque quod dicam*; Gregorius autem assertive; quod patet per hoc quod dicit: *Nullo modo credendum est.*

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes, omnia praesentia, quae hic aguntur, cognoscant. Sunt enim Angelis aequales; de quibus etiam Augustinus (eod. lib. de Cura pro mort. agend., c. 15), asserit quod ea quae apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime justitiae divinae conjunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod justitiae divinae dispositio exigit.

Ad primum ergo dicendum, quod animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per Angelos seu daemones, vel etiam Spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem lib. dicit, cap. 15.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animae mortuorum rebus viventium intersint; et est inter divina miracula computandum; vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes Angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis, sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in lib. praedicto, c. 10. Unde et de Samuele dici potest, quod ipse apparuit per revelationem divinam, secundum hoc quod dicitur Eccli. 46, 23, quod *dormivit, et notum fecit regi finem vitae suae*; vel illa apparitio fuit procurata per daemones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas Scripturas apud Hebraeos non habetur (Ex Aug., ib., c. 15).

Ad tertium dicendum, quod ignorantia hujusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam praedictam, in corp. art.

QUAESTIO XC.

DE PRIMA HOMINIS PRODUCTIONE QUANTUM AD ANIMAM.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de prima hominis productione; et circa hoc consideranda sunt quatuor: primo de productione ipsius hominis; secundo de fine productionis; tertio de statu et conditione hominis primo producti; quarto de loco ejus.

Circa productionem autem consideranda sunt tria: primo de productione hominis quantum ad animam; secundo quantum ad corpus viri; tertio quantum ad productionem mulieris.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei; 2.° supposito quod sit facta, utrum sit creata; 3.° utrum sit facta mediantibus Angelis; 4.° utrum sit facta ante corpus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei. — (2, *dist.* 17, *qu.* 1, *art.* 1; *et* 2 *cont.*, *cap.* 85; *et opusc.* 2, *cap.* 95, *et* 211.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim Genes. 2, 7: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.* Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Praeterea, sicut supra habitum est, qu. 75, art. 5, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Praeterea, quaecumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt; quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent; et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

Sed contra est quod Augustinus (in lib. 3 de Orig. animae, cap. 15), enumerat quaedam quae dicit esse *multum aperteque perversa, et fidei catholicae adversa*; inter quae primum est quod quidam dixerunt, *Deum animam non de nihilo, sed de se ipso fecisse.*

Concl. Cum anima humana sit quandoque intelligens in potentia, Deus autem sit purus actus, impossibile est eam esse de Dei substantia, sed factam esse oportet.

Respondeo dicendum, quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, qu. 79, art. 4, et qu. 84, art. 6 et 7, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias; quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est, qu. 3, art. 7, et qu. 12, art. 1.

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil praeter corpora esse posuerunt; et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in 1 de Anima (text. 20 et seq.), per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichaei Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt non tamen à corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est *anima, mundum intuitu vel motu et ratione gubernans*, ut Augustinus narrat (7 de Civ. Dei, cap. 6). Sic igitur illius totalis animae partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est, qu. 3, art. 1 et 8. Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod *inspirare* non est accipiendum corporaliter. Sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere; quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum, quod anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem, ut ex supra dictis patet, qu. 75, art. 5, ad 4. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod differens proprie acceptum aliquo differt, unde ibi quaeritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cum in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 24 et 25). Nam simplicia diversa sunt se ipsis, non autem differunt aliquibus differentiis ex quibus componantur; sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentiis, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

ARTICULUS II.

Utrum anima sit producta in esse per creationem. — (*Inf.*, *qu.* 118, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 28, *qu.* 2, *art.* 1 *et* 2; *et Pot. quaest.* 3, *art.* 9, *et quol.* 9, *art.* 2; *et opusc.* 2, *cap.* 93, 131, 229 *et* 230, *et opusc.* 28, *cap.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia; non ergo est creata.

2. Praeterea, omnis actus materiae alicujus videtur educi de potentia materiae; cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex ejus definitione apparet Ergo anima educitur de potentia materiae.

3. Praeterea, anima est forma quaedam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliae formae; et sic nulla forma exibit in esse per generationem; quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam.* Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

Concl. Cum animae rationali sicut esse, ita etiam fieri proprie competat, non possit autem fieri ex materia praejacente, necessarium est eam productam esse per creationem.

Respondeo dicendum, quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis.

Cujus ratio est, quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in 7 Metaph. (text. 2 et 3), quod *accidens dicitur magis entis quam ens.* Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est, qu. 75, art. 2: unde ipsi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praejacente neque corporali, quia sic esset naturae corporeae, neque spirituali, quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum, quod in anima est, sicut materiale, ipsa simplex essentia; formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt; quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia caelestis corporis: alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia praejacente.

Ad secundum dicendum, quod actum extrahi de potentia materiae nihil aliud est quam aliquid fieri in actu quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, ut supra dictum est, qu. 75, art. 2, propterea non educitur de potentia materiae.

Ad tertium dicendum, quod non est simile de anima rationali et de aliis formis, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum anima rationalis sit producta a Deo immediate. — (*Locis supra art. 2, notatis*).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus Angelis. Major enim ordo in spiritualibus est quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit (4 c. de div. Nom., part. 1, aliquant. ante fin. lect. 2 et 3). Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animae rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt Angeli.

2. Praeterea, finis rerum respondet principio; Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit (c. 5 de eccles, Hierarch., part. 1). Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animae per Angelos.

3. Praeterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur in 5 Metaph. (text. 21). Sed spirituales substantiae sunt multo magis perfectae quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis Angeli poterunt facere aliquid infra se secundum speciem naturae, scilicet animam rationalem.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 8, quod Deus ipse *inspiravit in faciem hominis spiraculum vitae.*

Concl. Cum anima rationalis non possit produci per transmutationem alicujus materiae, sed solum per creationem, solus autem Deus possit creare; necesse est animam rationalem produci a Deo immediate.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt quod Angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim, art. praec., quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare, quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito; cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente, ut supra habitum est, qu. 75, art. 3. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito agit transmutando, et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus materiae, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducant inferiora, totum hoc provenit per quamdam transmutationem.

ARTICULUS IV.

Utrum anima humana fuerit producta ante corpus. — (*Inf., qu.* 118, *art.* 3, *et* 3 *p. qu.* 6, *art.* 3 *et* 4; *et* 3, *dist.* 17, *qu.* 2, *art.* 2; *et cont., lib.* 2, *c.* 81; *et Pot. qu.* 3, *art.* 10.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis praecessit opus distinctionis et ornatus, ut supra dictum est (1), qu. 66 et 70. Sed anima producta est in esse per creationem, ut supra habitum est, art. 2, hujus quaest.; corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Praeterea, anima rationalis magis convenit cum Angelis, quam cum animalibus brutis. Sed Angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animantia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Praeterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

Sed contra est quod *actus proprius fit in po-*

(1) Cod. Alcan et Nicolai, *habitum est.*

tentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

CONCL. Cum Deus primas res instituerit in perfecto statu suae naturae, anima autem, quae est pars humanae naturae, non habeat naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita; dicendum est animam humanam non esse productam ante corpus.

Respondeo dicendum, quod Origenes (lib. 1 Periar. c. 7 et 8), posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum Angelis creatas, propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias, tam animas quam Angelos, aequales esse secundum suae naturae conditionem, sed solum merito distare; sic quod quaedam earum corporibus alligantur quae sunt animae hominum, vel caelestium corporum; quaedam vero in sui puritate secundum diversos ordines remanent. De qua opinione supra jam diximus, qu. 47, art. 2, et ideo relinquatur ad praesens.

Augustinus vero (in 7 super Gen. ad litt., c. 24) dicit quod anima primi hominis ante corpus cum Angelis est creata, ob aliam rationem: quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes; quod non potest de anima dici, quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali praeexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum Angelis fuerit creata, et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut ejus verba demonstrant; dicit enim (loco cit., c. 29): *Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas, seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima vero jam ipsa crearetur.*

Posset autem utique hoc tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam; et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae; hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quod anima humana praecessit in operibus sex dierum secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. Secundum alios vero sanctos tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum, quod si natura animae haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima, si per se speciem haberet, magis conveniret cum Angelis; sed inquantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium ut formale principium.

Ad tertium dicendum, quod animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui est mors: qui quidem defectus in principio creationis animae esse non debuit.

QUAESTIO XCI.

DE PRODUCTIONE CORPORIS PRIMI HOMINIS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° de materia ex qua productum est; 2.° de auctore a quo productum est; 3.° de dispositione quae ei per productionem est attributa; 4.° de modo et ordine productionis ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpus primi hominis sit de limo terrae. — (2, dist. 17, qu. 1, art. 1, ad 5, et art. 3, ad 2, et dist. 3, qu. 2, art. 2, corp., et ad 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus primi hominis non sit factum de limo terrae (1). Majoris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex aliquo; quia plus distat ab actu non ens quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis ejus. Ergo non debuit fieri ex limo terrae, sed ex nihilo.

2. Praeterea, corpora caelestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cum perficiatur a nobilissima forma, quae est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore caelesti.

3. Praeterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quam terra et aqua: quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere, quam ex limo terrae.

4. Praeterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis; non ergo est factum ex limo terrae, sed ex omnibus elementis.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 7: *Formavit Deus hominem de limo terrae.*

CONCL. Quamvis homo, ut medium quoddam existens inter spirituales creaturas et corporales substantias, corpus habeat ex quatuor elementis compositum, peculiariter tamen (quia terra et aqua in corpore hominis abundant) de limo terrae, hoc est, terra aquae permixta formatus dicitur.

Respondeo dicendum, quod cum Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundum eorum modum, secundum illud Deut. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Ipse autem simpliciter perfectus est ex hoc quod omnia in se praehabet non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit (c. 5 de div. Nom., lect. 4), eo modo quo diversi effectus praeexistunt in causa secundum ejus virtutem unam. Ista autem perfectio ad Angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quae sunt a Deo in natura producta per formas diversas; ad hominem vero derivatur inferiori modo hujusmodi perfectio, non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo com-

(1) Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolai. Al., *non sit de limo terrae.*

positus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem; de similitudine vero caelestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis; elementa vero secundum substantiam; ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aer, quia vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris; inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam. Aliter enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa quae sunt minoris virtutis secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum, quia limus dicitur terra aquae permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum ejus materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus; quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus caeleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animae rationalis est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus, quorum organa formari non possunt ex corpore caelesti, cum sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primo enim falsum est quod dicunt lucem esse corpus. Secundo vero impossibile est aliquid de quinta essentia vel de corpore caelesti dividi, vel elementis permisceri, propter caelestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suae virtutis effectum.

Ad tertium dicendum, quod si ignis et aer, quae sunt majoris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia; et non posset fieri aequalitas commixtionis, quae est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cujuslibet sensus non habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum, vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores; quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus; vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere. Medium enim est in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum, quod in limo terrae est terra, et aqua conglutinans partes terrae (1). De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est, in corp. art., tum etiam quia in tota rerum productione de igne et aere, quae sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quae rudi populo tradebatur.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Pat. Nicolai, edit. Rom. aliaeque *terrae et aquae*.

ARTICULUS II.

Utrum corpus humanum sit immediate a Deo productum. — (*Inf., quaest.* 92, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum. Dicit enim Augustinus (in 3 de Trinit., cap. 4), quod *corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam.* Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est, art. praec. Ergo debuit produci mediantibus Angelis, et non immediate a Deo.

2. Praeterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producatur a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam caelestis corporis; nam et quaedam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis caelestis; et Albumazar dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

3. Praeterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiae transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu caelestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad ejus formationem aliquid operatum fuerit corpus caeleste.

4. Praeterea, Augustinus dicit (7 super Gen. ad litt., cap. 24), quod homo factus est secundum corpus in operibus sex dierum, secundum causales rationes, quas Deus inseruit creaturae corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod praeexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, et non immediate a Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17, 1: *Deus de terra creavit hominem.*

Concl. Cum in prima rerum formatione, nullum praecesserit humanum corpus, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, oportuit primum corpus hominis immediate a Deo formari.

Respondeo dicendum, quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo.

Posuerunt siquidem aliqui, formas quae sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari.

Sed hanc opinionem refellit Philosophus (in 7 Metaph., text. 26, 27 et 32), per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est, quaest. 65, art. 4, et quaest. 90, art. 2. Et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quae est sine materia, producat formam quae est in materia, quae non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quae est in materia, sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo praecedentis formae materialis. Et propter hoc Angeli non possunt transmutare corpora ad

formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit (in 3 de Trinit., cap. 9). Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi Angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quae circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creatura corporea facit quae nullo modo Angeli facere possunt, sicut quod suscitat mortuos et illuminat caecos; secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terrae formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

Ad secundum dicendum, quod animalia perfecta, quae generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem caelestis corporis, ut Avicenna fingit; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus caelestis corporis, prout Philosophus dicit (in 2 Phys., text. 26), quod *homo generat hominem ex materia et sol*. Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus caelestium corporum ad generandum quaedam animalia imperfectiora ex materia disposita. Manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectae quam ad productionem rei imperfectae.

Ad tertium dicendum, quod motus caeli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quae fiunt praeter naturae ordinem et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod caeci illuminantur; quibus est simile, quod homo ex limo terrae formatur.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid praeexistere dupliciter: uno modo secundum potentiam activam et passivam; ut non solum ex materia praeexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua praeexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundum potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia praeexistente fieri possit a Deo; et hoc modo secundum Augustinum corpus hominis praeexistit in operibus productis, secundum causales rationes.

ARTICULUS III.

Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem — (2-2, *quaest.* 64, *art.* 2, *ad* 1; *et Mal. quaest.* 5, *art.* 5, *corp.*; *et de Anima*, *art.* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quae sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quaedam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus, sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Praeterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quae habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quae homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

3. Praeterea, homo plus distat a plantis quam ad animalibus brutis. Sed plantae habent staturam rectam, animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 7, 30: *Deus fecit hominem rectum.*

Concl. Cum quilibet artifex intendat suo operi dispositionem optimam secundum praestitum sibi finem inducere, recte dicitur corpus humanum formatum fuisse ab artifice Deo in optima dispositione; non simpliciter, sed secundum quod congruit animae rationali et ejus operibus.

Respondeo dicendum, quod omnes res naturales productae sunt ab arte divina; unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat; sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem; et hoc est quod Philosophus dicit (in 2 Physic. text., 74): *Et quia dignius est sic* (vel *melius*), *non tamen simpliciter, sed ad uniuscujusque substantiam.* Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius. Materia enim est propter formam et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositiones secundum convenientiam ad talem formam et ed tales operationes.

Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae ad ea quae requiruntur in corpore, ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Praecedit etiam homo omnia alia animalia quantum ad vires sensitivas interiores, sicut ex supradictis apparet, quaest. 78, art. 4. Ex quadam autem necessitate contingit, quod quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat, sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem, ut supra dictum est, quaest. 84, art. 7, tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectae staturae. Magnitudo autem cerebri propter ejus humiditatem est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quaedam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum, quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis aequalitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quaedam animalia sunt homi-

ne velociora: cui excellentiae velocitatis repugnat aequalitatis humanae complexionis.

Ad secundum dicendum, quod cornua et ungulae, quae sunt quorumdam animalium arma, et spissitudo corii et multitudo pilorum ac plumarum, quae sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiae terrestris elementi, quae repugnat aequalitati et teneritudini complexionis humanae; et ideo haec homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitae necessaria, infinitis modis; unde et manus, in 3 de Anima (text. 38), dicitur *organum organorum*. Et hoc etiam magis competebat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Ad tertium dicendum, quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor.

Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum caetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu; homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere et caelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem.

Secundo, ut interiores vires liberius suas operationes habeant; dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum.

Tertio, quia oporteret, si homo haberet pronam staturam, quod uteretur manibus loco anteriorum pedum; et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret.

Quarto, quia si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore; et ita haberet os oblongum et labia dura et grossa et linguam etiam duram, ne ab exterioribus laederetur, sicut patet in aliis animalibus; et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, idest caput, versus superius mundi et inferius sui versus inferius mundi; et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantae vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo; nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. — (*Sup., quaest.* 72, *art. unic., corp., fin., et ad* 3 *et* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur: *Dixit Deus*: *Fiat*, *et factum est.* Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Praeterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra dictum est, art. 2 huj. qu. Ergo inconvenienter dicitur: *Faciamus hominem.*

3. Praeterea, forma humani corporis est ipsa anima, quae est spiraculum vitae. Inconvenienter ergo, postquam dixerat: *Formavit Deus hominem de limo terrae*, subjunxit: *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.*

4. Praeterea, anima, quae est spiraculum vitae, est in toto corpore et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere quod *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.*

5. Praeterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima, secundum Augustinum, lib. 7 sup. Gen. ad litt. cap. 24, fuit facta (1) ante corpus. Inconvenienter ergo, cum dixisset: *Ad imaginem suam fecit illum*, addidit: *Masculum et feminam creavit eos.*

In contrarium est auctoritas Scripturae.

Concl. Quoniam quae principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio facere consuevimus, hinc est quod productionis corporis hominis propter quem alia facta sunt, specialem modum Scriptura expresserit.

Respondeo dicendum ad primum, quod, sicut Augustinus dicit (in 6 super Gen. ad litt., c. 12), non in hoc praeeminet homo aliis rebus quod Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit, cum scriptum sit Psal. 101, 20: *Opera manuum tuarum sunt caeli*; et alibi, Psal. 94, 5: *Aridam fundaverunt manus ejus*; sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quae principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio consuevimus facere.

Ad secundum dicendum quod non est intelligendum, Deum Angelis dixisse: *Faciamus hominem*, ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandam pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum, quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato jam corpori animam infudisse. Sed contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit; cum utrumque sit pars humanae naturae. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso.

Et ideo ad hoc excludendum quidam posuerunt, quod, cum dicitur: *Formavit Deus hominem*, intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*, intelligitur de Spiritu sancto, sicut et Dominus insufflavit in Apostolos, dicens, Joan. 20, 22: *Accipite Spiritum sanctum.*

Sed haec expositio, ut dicit Augustinus, in lib. 13 de Civit. Dei, c. 24, excluditur per verba Scripturae; nam subditur ad praedicta: *Et factus est homo in animam viventem*: quod Apostolus, 1 ad Cor., 15, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert.

Per spiraculum ergo vitae intelligitur anima; ut sic quod dicitur: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*, sit quasi expositio ejus quod praemiserat; nam anima est corporis forma.

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis. Editi, *non fuit facta.*

Ad quartum dicendum, quod, quia operationes vitae magis manifestantur in facie hominis propter sensus ibi existentes, ideo dicit, in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitae.

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum, lib. 4 super Gen., ad lit., c. 34, omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundum rationes causales. Alii vero doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu.

QUAESTIO XCII.

DE PRODUCTIONE MULIERIS.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de productione mulieris; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci; 2.° utrum debuerit fieri de viro; 3.° utrum de costa viri; 4.° utrum facta fuerit immediate a Deo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione. — (*Opusc.* 75, *cap.* 17.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit produci in prima rerum productione. Dicit enim Philosophus (in lib. 2 de generat. animal., cap. 3, non procul a fin.), quod *femina est mas occasionatus.* Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

2. Praeterea, subjectio et minoratio ex peccato est subsecuta; nam ad mulierem dictum est post peccatum, Gen. 3, 16: *Sub viri potestate eris.* Et Gregorius dicit (lib. de cura pastor., par. 2, c. 6), quod *ubi non delinquimus, omnes pares sumus.* Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir; semper enim *honorabilius est agens patiente,* ut dicit Augustinus (12 super Gen. ad litt., c. 16, in med.). Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

3. Praeterea, occasiones peccatorum sunt amputandae. Sed Deus praescivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 18: *Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adjutorium simile sibi.*

Concl. Cum oportuerit in prima rerum formatione dari homini adjutorium ad opus generationis explendum, debuit tunc mulier produci.

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, *in adjutorium viri*; non quidem in adjutorium alicujus alterius (1) operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum quam per mulierem, sed in adjutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quaedam viventia quae in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur, sicut plantae et animalia quae generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam caelestium corporum. Quaedam vero habent virtutem generationis activam et passivam conjunctam, sicut accidit in plantis quae generantur ex semine: non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitae quam generatio; unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivae conjungitur virtus activa generationis. Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitae nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino conjungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore conjunguntur vis masculina et feminina, etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere; et ideo adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter conjungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris dicitur, Gen. 2, 24: *Erunt duo in carne una.*

Ad primum ergo dicendum, quod per respectum ad naturam particularem femina est aliquid deficiens et occasionatum; quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum secundum masculinum sexum; sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco, puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in lib. 4 de Generat. animal., cap. 2. Sed per comparationem ad naturam universalem femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo qui est universalis auctor naturae: et ideo, instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit.

Ad secundum dicendum, quod duplex est subjectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subjecto ad sui ipsius utilitatem; et talis subjectio introducta est post peccatum. Est autem alia subjectio oeconomica, vel civilis, secundum quam praesidens utitur subjectis ad eorum utilitatem et bonum; et ista subjectio fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subjectione naturaliter femina subjecta est viro; quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra dicetur, quaest. 96, art. 3.

Ad tertium dicendum, quod si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum; praesertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

(1) Ita edit. Rom. deest *alterius.*

ARTICULUS II.

Utrum mulier debuerit fieri ex viro.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminae non sunt factae ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Praeterea, eorum quae sunt ejusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt ejusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terrae, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

3. Praeterea, mulier facta est in adjutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam; unde personae propinquae a matrimonio excluduntur, ut patet Levit. 18. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra est quod dicitur Eccl. 17, 5: *Creavit ex ipso*, scilicet viro, *adjutorium simile sibi*, scilicet mulierem.

Concl. Ut vitae principium totius suae speciei esset, sicut Deus totius universi, mulierem ex viro formari decuit.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit mulierem in prima rerum institutione ex viro formari magis quam in aliis animalibus.

Primo quidem, ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur; ut secundum Dei similitudinem esset et ipse principium totius suae speciei, sicut Deus est ipse principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. 17, 26, quod *Deus fecit ex uno omne genus hominum.*

Secundo, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius adhaereret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. 2, 23: *De viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae.* Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam; quod non contingit in aliis animalibus.

Tertio, quia, ut Philosophus dicit (in 8 Ethic., cap. 12), mas et femina conjunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina sicut ex suo principio.

Quarta vero ratio est sacramentalis. Figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit ad Ephes. 5, 32: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, et in Ecclesia.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum, unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere, sicut virum ex limo terrae, et mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum, quod ex naturali generatione contrahitur quaedam propinquitas, quae matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina; unde Eva non dicitur filia Adae. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrum mulier debuerit formari de costa viri. — (1, *dist*, 18, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 1 *Cor.* 7, *lect.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri majus, nisi vel per additionem (quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa), vel per rarefactionem; quia, ut dicit Augustinus (10 super Genes. ad lit., cap. ult., circ. fin.), *non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarescat.* Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea proportione quam habet costa ad corpus Evae. Ergo Eva non fuit formata de costa Adae.

2. Praeterea, in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adae fuit de perfectione corporis ejus. Ergo, ea subtracta, remansit imperfectum, quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro, ut ex ea mulier formaretur.

Sed contra est quod dicitur Genes, 2, 22: *Ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem.*

Concl. Ut significaretur inter virum et mulierem debere esse socialem conjunctionem, et fluxura sacramenta de latere Christi dormientis in cruce, mulierem de costa viri formari conveniebat.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse specialis conjunctio; neque enim mulier debet dominari in virum; et ideo non est formata de capite: neque debet a viro despici, tamquam serviliter subjecta; et ideo non est formata de pedibus. Secundo propter sacramentum, quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, per multiplicationem materiae absque alterius additione formatum fuisse corpus mulieris, ad modum quod Dominus quinque panes multiplicavit.

Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim praedicta aut accidit secundum transmutationem substantiae ipsius materiae, aut secundum transmutationem dimensionum ejus: non autem secundum transmutationem substantiae ipsius materiae; tum quia materia in se considerata est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subjecti, tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt praeter essentiam ipsius materiae. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiae intelligi eadem materia manente, absque additione, nisi per hoc quod majores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eamdem accipere majores dimensiones, ut Philosophus dicit in 4 Physic. (text. 84). Dicere ergo materiam eamdem multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito.

Unde, cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem

materiae vel per creationem, vel (quod probabilius est) per conversionem (1). Unde Augustinus dicit (super Joan. tract. 24, circ. princ.), quod hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum; quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam praeexistentem costae, vel panum.

Ad secundum dicendum, quod costa illa fuit de perfectione Adae, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS IV.

Utrum mulier fuerit immediate formata a Deo. (*Sup. quaest.* 92, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum fit immediate a Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est ejusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

2. Praeterea, Augustinus dicit (3 de Trinit., cap. 4, in princ.), quod corporalia dispensantur a Deo per Angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerio Angelorum, et non immediate a Deo.

3. Praeterea, ea quae praeextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicujus creaturae, et non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit (9 supra Gen., ad litt., cap. 15). Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in eodem lib. ibid.: *Formare vel aedificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit.*

Concl. Cum a solo Deo, qui est naturae institutor, possit res praeter naturae ordinem in esse produci, ab eo solo formari potuit mulier de costa viri.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, art. 2, huj. qu., uniuscujusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo est semen humanum viri vel feminae. Unde ex alia quacumque materia individuum humanae speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturae institutor, potest praeter naturae ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terrae, vel mulierem de costa viri formare.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit quando individuum generatur ex simili secundum speciem generatione naturali.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (9 super Gen. ad litt., c. 15, parum a princip.), an ministerium Angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus; certum tamen est quod sicut corpus viri de limo non fuit formatum per Angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus (in eodem lib., c. 18, a med.) dicit, *non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tamen hoc habuit ut sic fieri posset.* Et ideo secundum causales rationes praeexistit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. Edit. Rom., *vel per creationem, quod probabilius est, vel per conversionem.* Vide 3 part., quaest. 44, art. 4, ad 4; et 2, dist. 18, quaest. 1, art. 1.

QUAESTIO XCIII.

DE FINE SIVE TERMINO PRODUCTIONIS HOMINIS.

(*In novem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei; et circa hoc quaeruntur novem: 1.° utrum in homine sit imago Dei; 2.° utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis; 3.° utrum imago Dei sit magis in Angelo quam in homine; 4.° utrum imago Dei sit in omni homine; 5.° utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam vel ad personas divinas omnes, aut ad unam earum; 6.° utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus aut actus; 7.° utrum per comparationem ad omnia objecta; 8.° utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem; 9.° de differentia imaginis et similitudinis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum imago Dei sit in homine. — (1-2, *in prol.*; *et* 1, *dist.* 3, *qu.* 3, *et* 2, *dist.* 16, *art.* 2, *et* 4, *cap.* 26; *et Ver. qu.* 10, *art.* 7, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non sit in homine. Dicitur enim Isa. 40, 18: *Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?*

2. Praeterea, esse Dei imaginem est proprium primogeniti, de quo dicit Apostolus ad Coloss. 1, 15: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae.* Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Praeterea, Hilarius dicit (in lib. de Syn., cap. 1), quod *imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens*; et iterum dicit, ibid., quod *imago est rei ad rem coaequandae indiscreta et unita similitudo.* Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse aequalitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Concl. Cum in homine inveniatur aliqua Dei similitudo, quae ab eo deducitur sicut ab exemplari, non tamen secundum Domini aequalitatem; est quidem in homine imago Dei, sed imperfecta.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestionum, qu. 74), *ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago.* Ex quo patet quod *similitudo* est de ratione imaginis, et *imago* aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius; unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia

tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago ejus (1); aequalitas autem non est de ratione imaginis; quia, ut Augustinus (ibidem) dicit: *ubi est imago, non continuo est aequalitas*, ut patet in imagine alicujus in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis; nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est.

Manifestum est autem, quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit *hominem factum ad imaginem Dei*. Praepositio enim, *ad*, accessum quemdam significat, qui competit rei distanti.

Ad primum ergo dicendum, quod Propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis; et ideo signanter dicit: *Quam imaginem ponetis ei?* Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum, quod primogenitus omnis creaturae est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cujus imago est. Et ideo dicitur *imago*, et nunquam *ad imaginem*. Homo vero et propter similitudinem dicitur *imago*, et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem*. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum in lib. de decem chordis (cap. 8, circa med.).

Ad tertium dicendum, quod cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species *indifferens*, quo *una*. Unum autem dicitur aliquid, non solum numero, aut specie, aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quamdam; et sic est unitas, vel convenientia creaturae ad Deum. Quod autem dicit, *rei ad rem coaequandae*, pertinet ad rationem perfectae imaginis.

ARTICULUS II.

Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. — (2, *dist.* 16, *art.* 2, *et* 3, *dist.* 2, *quaest.* 2, *art.* 2, *qu.* 1, *corp.*; *et* 4 *cont.*, *c.* 20, *fin.*, *et* 1, *corp.*, 11, *lect.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius (in lib. de divin. Nomin., cap. 2 non remote a fin., lect. 2): *Habent causata causarum suarum contingentes imagines.* Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

2. Praeterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit (4 cap. de div. Nomin., aliquant. a princ. lect. 4), quod *radius solaris maxime habet similitudinem divinae bonitatis.* Ergo est ad imaginem Dei.

3. Praeterea, quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo; quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona, Gen. 1. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

4. Praeterea, Boetius, in lib. 3 de Consol., metr. 9, dicit de Deo:

Mundum mente gerens, similique in imagine formans.

Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

Sed contra est quod dicit Augustinus (6 super Gen. ad litt., cap. 12, circ. med.): *Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem, qua praestat pecoribus.* Ea ergo quae non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

Concl. Cum solae intellectuales creaturae assimilentur Deo ut intelligit, et sapit; eae solae, (si proprie loquamur) sunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum, quod non quaelibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici quod vermis, qui oritur ex homine, sit imago hominis, propter similitudinem generis. Neque iterum potest dici, quod si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, propter hoc sit ad ejus imaginem; quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo; vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit (in lib. de Synod., can. 1), quod *imago est species indifferens.*

Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem et maxime communiter, inquantum sunt; secundo, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt; quae, ut Augustinus dicit (in lib. 83 QQ., quaest. 51, in med.), *ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.* Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod omne imperfectum est quaedam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quae deficiunt a ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quod *causata habent causarum contingentes imagines*, idest, quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius assimilat radium solarem divinae bonitati quantum ad causalitatem, non secundum dignitatem naturae, quae requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum, quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura, extensive et diffusive; sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni.

Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei,

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis fere omnibus. Edit. Rom., *ad imaginem ejus.*

non excluditur quin universum secundum aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliae partes universi.

Ad quartum dicendum, quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis, qua artificiatum imitatur speciem artis, quae est in mente artificis. Sic autem quaelibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem naturae, prout scilicet primo enti assimilantur omnia, inquantum sunt entia, et primae vitae, inquantum sunt viventia; et summae sapientiae, inquantum sunt intelligentia.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo. — (1, *dist.* 3, *qu.* 3, *art.* 1, *ad* 4, *et* 2, *dist.* 16, *art.* 3, *et* 3, *dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1, *et* 2, *corp.*; *et ps.* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo. Dicit enim Augustinus in serm. de Imagine (serm. 27, de verbis Apost., cap. 2, et de verbis Dom. serm. 63, cap. 6), quod *Deus nulli alii creaturae dedit quod sit ad imaginem suam nisi homini.* Non ergo verum est quod Angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.

2. Praeterea, secundum Augustinum (in lib. 83 QQ., quaest. 51, in med.), *homo ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur a Deo; et ideo nihil est illi conjunctius.* Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo conjungitur. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

3. Praeterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, inquantum est intellectualis naturae. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur; non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiae. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

Sed contra est quod dicit Gregorius in quadam homil. (34 in Evang., in med.), quod *Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinae imaginis magis insinuatur expressa.*

Concl. Cum intellectualis natura, in qua divinae imaginis ratio primo et per se consideratur, in angelo sit perfectior, ipse simpliciter magis est ad imaginem Dei quam homo.

Respondeo dicendum, quod de imagine Dei loqui dupliciter possmus: uno modo quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura; et sic imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet, quaest. 62, art. 6, et quaest. 75, art. 7, ad 3. Secundo potest considerari imago Dei in homine quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinae imaginis in homine, nisi praesupposita prima imitatione, quae est secundum intellectualem naturam; alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo cum quantum ad intellectualem naturam Angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est Angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem Angelos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior, ita dicitur quod nihil est conjunctius Deo quam mens humana secundum genus intellectualis naturae; quia, sicut ipse supra praemiserat (loc. cit. in arg.), *quae sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.* Unde per hoc non excluditur quin Angelus sit magis (1) ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur quod substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quod una species substantiae non sit perfectior quam alia; sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus; nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus.

ARTICULUS IV.

Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine, — (1, *dist.* 3, *in litt.*; *et Ver.* 12, *art.* 1, *ad* 3; *et Pot. quaest.* 9, *art.* 9, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 11, 7, quod *vir est imago Dei, mulier autem est imago viri.* Cum ergo mulier sit individuum humanae speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Praeterea, Apostolus dicit, Rom. 8, 29, quod illos *quos Deus praescivit conformes fieri imaginis Filii sui, hos praedestinavit.* Sed non omnes homines praedestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Praeterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est, art. 1, hujus quaest. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

Sed contra est quod dicitur in ps. 38, 7: *Verumtamen in imagine pertransit homo.*

Concl. Imago creationis in omnibus invenitur hominibus; sed recreationis, in justis tantum, similitudinis vero solum in beatis.

Respondeo dicendum, quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem modo secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus: alio modo, secundum quod homo

(1) Al. deest *magis*.

actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae: tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud psal. 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* Glossa ordinaria distinguit triplicem imaginem, scilicet *creationis*, et *recreationis*, et *similitudinis*. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in justis tantum, tertia vero solum in beatis.

Ad primum ergo dicendum, quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. 1, 27, cum dixisset: *Ad imaginem Dei creavit illum*, scilicet hominem, subdit: *Masculum et feminam creavit eos*. Et dixit pluraliter *eos* (ut Augustinus dicit, lib. 3 super Gen., cap. 22, a med.): *ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse conjunctus*. Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde cum Apostolus dixisset quod *vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri*, ostendit quare hoc dixerit, subdens: *Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum.*

Ad secundum et tertium dicendum, quod illae rationes procedunt de imagine quae est secundum conformitatem gratiae et gloriae.

ARTICULUS V.

Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum. — (*Sup., art. 3, corp.*; *et Ver. quaest. 10, art. 3, corp., et quaest. 13, art. 2.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus (Fulgentius, in lib. de Fide ad Pet., cap. 1, a med.), *Una est sanctae Trinitatis essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo;* et Hilarius (in 5 de Trinit., a princ.) dicit, quod *homo fit ad communem Trinitatis imaginem*. Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem personarum.

2. Praeterea, in lib. de Eccles. Dogm., cap. ult., dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum aeternitatem. Damascenus etiam dicit (lib. 2 de Fid. orth., cap. 12, a med.), *quod hominem esse ad imaginem Dei significat intellectualem et arbitrio liberum, et per se potestativum.* Gregorius etiam Nyssenus (lib. de Hom. opific., cap. 16, circ. med.), dicit quod *cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem. Bonitatis enim plenitudo Divinitas est.* Haec autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiae unitatem. Ergo in homine est imago Dei non secundum Trinitatem personarum, sed secundum essentiae unitatem.

3. Praeterea, imago ducit in cognitionem ejus cujus est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum, quod est falsum, ut supra ostensum est, quaest. 32, art. 1.

4. Praeterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli Filio. Dicit enim Augustinus (in 6 de Trin., cap. 2, circ. med.), quod *solus Filius est imago Patris.* Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantum.

Sed contra est quod Hilarius dicit (in 4 de Trinit., circ. med.): *Per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum.*

Concl. Cum in ipso Deo una existat natura in tribus personis, dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam et quantum ad Trinitatem personarum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est, qu. 40, art. 2, distinctio divinarum personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus; sed modus originis uniuscujusque est secundum convenientiam suae naturae. Aliter enim producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantae. Unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur.

Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam et quantum ad Trinitatem personarum, nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repraesentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit (15 de Trin., cap. 6, versus fin.), maxima est differentia hujus Trinitatis quae est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem dicit: *Trinitatem, quae in nobis est, videmus potius quam credimus; Deum vero esse Trinitatem credimus potius quam videmus.*

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem Filii.

Sed hoc improbat Augustinus (in 12 de Trin., cap. 5 et 6). Primo quidem per hoc quod, cum secundum aequalitatem essentiae Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus ad similitudinem Patris. Secundo, quia si homo esset factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, sed *tuam*. Cum ergo dicitur, *Ad imaginem Dei fecit illum*, non est intelligendum quod Pater fecit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt; sed intelligendum est quod Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, idest totius Trinitatis. Cum autem dicitur, quod Deus *fecit hominem ad imaginem suam*, potest dupliciter intelligi: uno modo quod haec praepositio, *ad*, designet terminum factionis; ut sit sensus: Faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago nostra. Alio modo haec praepositio, *ad*, potest designare causam

exemplarem; sicut cum dicitur: Iste liber est factus ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quae abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari; vel, secundum quod quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una persona aliam imitatur.

ARTICULUS VI.

Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem. — (1, dist. 3, qu. 3, et 2, dist. 16, art. 3; et 4 cont., cap. 26.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 11, 7, quod *vir est imago Dei*. Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

2. Praeterea, Genes. 1, 27, dicitur: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum; masculum et feminam creavit eos.* Sed distinctio masculi et feminae est secundum corpus. Ergo secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

3. Praeterea, imago praecipue videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

4. Praeterea, secundum Augustinum (12 super Genes. ad litt., cap. 7 et 24), triplex visio invenitur in nobis, scilicet *corporalis, spiritualis*, sive imaginaria, et *intellectualis*. Si ergo secundum visionem intellectualem, quae ad mentem pertinet, est aliqua Trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione et in aliis visionibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. 4, 23: *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem.* Ex quo datur intelligi, quod renovatio nostra, quae fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Coloss. 3, 10, dicit: *Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem ejus qui creavit eum.* Unde renovationem, quae est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

Concl. Communicatur homini Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem tantum: secundum alias vero ejus partes, per modum vestigii, sicut et caeteris creaturis.

Respondeo dicendum, quod cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum *imaginis*, ut supra dictum est, art. 1 et 2, huj. quaest.; in aliis autem creaturis per modum *vestigii*. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in caeteris rebus, quibus secundum partes hujusmodi assimilatur. Cujus ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat *vestigium*, et quo repraesentat *imago*. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est, art. 2, hujus quaest. Vestigium autem repraesentat per modum effectus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia: et similiter cinis dicitur vestigium ignis, et desolatio terrae vestigium hostilis exercitus. Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis rationalibus repraesentatur similitudo divinae naturae, et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae. Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est, art. 2, hujus qu. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est, qu. 45, art. 7, in creatura rationali in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quamdam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi et verbum et amor, sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam demonstrat quod sit a quodam principio. Species vero ejus demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, sed secundum alias partes ejus per modum vestigii.

Ad primum ergo dicendum, quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Caesaris, inquantum habet Caesaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (12 de Trin., cap. 5), quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura, dicentes quod *vir Patris personam intimat, Filii vero personam, quod* (1) *de viro ita processit, ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum sanctum, dicunt esse mulierem, quae ita de viro processit, ut non ipsa esset filius aut filia.* Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur quod Spiritus sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium prolis quae nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personae. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta jam prole. Et ideo dicendum est, quod Scriptura, postquam dixerat: *Ad imaginem Dei creavit illum*, addidit: *Masculum et feminam creavit eos*, non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde Apostolus ad Col. 3, postquam dixerat:

(1) Al., *qui*.

Secundum imaginem ejus qui creavit illum, subdit: *Ubi non est masculus et femina.*

Ad tertium dicendum, quod quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream (1), quia corpus hominis solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est, ut ad contemplandum caelum sit aptius, magis hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam caetera corpora animalium factum jure videri potest, ut Augustinus dicit (in lib. 83 QQ., qu. 51). Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei; sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima per modum vestigii.

Ad quartum dicendum, quod tam in visione corporali quam in imaginaria invenitur quaedam Trinitas, ut Augustinus dicit (in lib. 11 de Trin., cap. 2). In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio, quae fit per impressionem cujusdam similitudinis praedictae speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo species in memoria reservata; secundo ipsa imaginaria visio, quae provenit ex hoc quod acies animae, id est ipsa vis imaginaria, informatur secundum praedictam speciem; tertio vero invenitur intentio voluntatis conjungens utrumque. Sed utraque Trinitas deficit a ratione divinae imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animae. Species autem quae est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animae. Et ita utrobique deficit repraesentatio connaturalitatis et coaeternitatis divinarum personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis. Et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie quae in memoria conservatur, sed etiam a virtute imaginativa. Et ita per hoc non repraesentatur convenienter processio Filii a solo Patre. Intentio vero voluntatis, quae conjungit duo praedicta, non ex eis procedit neque in visione corporea, neque in spirituali. Unde non convenienter repraesentatur processio Spiritûs sancti a Patre et Filio.

ARTICULUS VII.

Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus. — (1, *dist.* 3, *quaest.* 4, *art.* 1, *et quaest.* 5; *et Verit. quaest.* 20, *art.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus. Dicit enim Augustinus (11 de Civ. Dei, cap. 26, a princ.), quod *homo factus est ad imaginem Dei secundum quod sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus* (2). Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

2. Praeterea, Augustinus (in 9 de Trin., cap. 4) assignat imaginem Dei in anima secundum haec tria, quae sunt mens, notitia et amor. Mens autem non significat actum, sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivae animae. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

3. Praeterea, Augustinus (10 de Trin. cap. 11) assignat imaginem Trinitatis in anima secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed haec tria sunt vires naturales animae, ut Magister dicit, 3 dist. 1 lib. Sent. Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

4. Praeterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

Sed contra est quod Augustinus (9 de Trin., cap. 6), assignat Trinitatem in inferioribus animae partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et Trinitas quae est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

Concl. Trinitatis imago attenditur primo in rationali creatura secundum actus verbi et amoris, secundario autem secundum potentias, et praecipue habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 2, hujus qu., ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago (1) Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit (prout possibile est) ad repraesentandum speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit (14 de Trin., cap. 7, a med.).

Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando, interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio; secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad primum ergo dicendum, quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis inquantum mentem habemus. Et ideo eadem est haec Trinitas cum illa quam Augustinus ponit (in 9 de Trin., loc. cit. in arg. 2), quae consistit in mente, notitia et amore.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus hanc Trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta, et sic etiam se quaerit, ut Augustinus consequenter probat, in 10 de Trin., cap. 3 et 4, ideo quia notitia non totaliter menti coaequatur, accipit in anima tria quaedam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere; et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus probat (14 de Trin., cap. 7), intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris. Sed quia, ut ipse dicit, loc. cit.: *verbum ibi esse sine cogitatione non potest, cogitamus enim omne*

(1) Ita editi libri quos vidimus. Cod. Alcan., *tamen hominis quia* etc.

(2) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom., *et nostrum esse ad nosse diligimus*.

(1) Ita idem cod. cum editis paene omnibus. Edit. Rom., *imago divina*.

quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem vel dilectionem, quae ipsam prolem parentemque conjungit. Ex quo patet quod imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae; licet etiam quantum ad hoc aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in Sententiis dicitur.

Ad quartum dicendum, quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit (14 de Trin., cap. 6, ad fin.), quod *mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat*; quod quidam sic intelligunt, quasi animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod *non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa.* Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter.

Quamvis dici possit, quod percipiendo actum suum seipsam intelligit, quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere, quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit (14 de Trin., cap. 4): *Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse cepit, fuit in ea Dei imago.*

ARTICULUS VIII.

Utrum imago divinae Trinitatis sit in anima solum per comparationem ad objectum quod est Deus. — (*2 dist.* 3, *quaest.* 4, *art.* 4; *et Ver., quaest.* 10, *art.* 7).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod imago divinae Trinitatis sit in anima non solum per comparationem ad objectum, quod est Deus. Imago enim divinae Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est, art. praec., secundum quod verbum in nobis procedit a dicente et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque objectum. Ergo secundum quodcumque objectum invenitur in mente nostra imago divinae Trinitatis.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in 12 de Trinit., cap. 4, in princ.), quod *cum quaerimus in anima Trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum.* Ergo etiam secundum temporalia objecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Praeterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiae donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam; et sic non erit omnibus communis.

4. Praeterea, Sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriae visionem. Unde dicitur 2 Corinth. 3, 18: *In eamdem imaginem tranformamur a claritate in claritatem.* Sed secundum visionem gloriae temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (14 de Trinit., cap. 12, in princ.), quod *non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit et diligit et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est.* Multo igitur minus secundum alia objecta attenditur imago Dei in mente.

Concl. Anima rationalis est ad imaginem Dei et divinae Trinitatis, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum notitia et amore.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 2 et 7, hujus qu., imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repraesentationem. Unde oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentant divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae personae, ut dictum est, art. praec., secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem, quod diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter; uno modo directe et immediate; alio modo indirecte et mediate; sicut cum aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit (in 14 de Trin., cap. 8, a princ.), quod *mens meminit sui, intelligit se et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei.* Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum, ut patet per auctoritatem supra inductam (in arg. *Sed cont.*).

Ad primum ergo dicendum, quod ad rationem imaginis non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo, sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod verbum Dei procedit a notitia de Deo.

Ad secundum dicendum, quod in tota quidem anima invenitur aliqua Trinitas, non quidem ita quod praeter actionem temporalium et contemplationem aeternorum quaeratur aliquod tertium quo Trinitas impleatur, prout ibidem subditur; sed in illa parte rationis quae derivatur a parte temporalium, etsi Trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicitur (ibid.), quia hujusmodi temporalium notitia adventitia est animae; et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem praesentialiter adsunt; quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt; sicut patet de fide quae temporaliter nobis advenit in praesenti: in statu autem futurae beatitudinis jam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum, quod meritoria Dei cognitio et dilectio (1) non est nisi per gratiam. Est

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai: *Memoria Dei, cognitio et dilectio.*

tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, ut supra habitum est, art. 4, hujus quaest. Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente; sive haec imago Dei ita sit obsoleta, ut paene nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara et pulchra, ut in justis; sicut Augustinus dicit, 14 de Trinit., cap. 4.

Ad quartum dicendum, quod secundum visionem gloriae temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo hujusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit; et hoc est quod Augustinus dicit (14 de Trinit., cap. 14, circ. fin.), quod *in illa natura cui mens feliciter adhaerebit immutabile videbit omne quod videbit*; nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

ARTICULUS IX.

Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguatur. — (1, *dist.* 28, *quaest.* 2, *art.* 1, *corp.*, *et* 2, *dist.* 16, *art.* 4; *et* 1, *cont.*, *cap.* 11.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem ut genus ad speciem; quia *ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur*; ut dicitur in lib. 83 QQ. (quaest. 74, in princ.). Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Praeterea, ratio imaginis attenditur non solum per repraesentationem divinarum personarum, sed etiam secundum repraesentationem divinae essentiae; ad quam repraesentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quod similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis, imago autem in aliis.

3. Praeterea, imago Dei in homine est triplex; scilicet *naturae, gratiae et gloriae*, ut supra habitum est, art. 4, hujus quaest. Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur, quod imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, similitudo autem secundum innocentiam et justitiam.

4. Praeterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem; quae sunt duae partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quod imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. 83 QQ., quaest. 51, circ. fin.): *Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem, cum si una res esset, unum nomen sufficere potuisset.*

Concl. Distinguitur similitudo ab imagine, et ut praeambulum ad ipsam, inquantum est communius quam imago, et ut subsequens, inquantum significat quamdam imaginis expressionem.

Respondeo dicendum, quod similitudo quaedam unitas est; unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in 5 Metaph., text. 20. Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus et ad singula potest aptari, sicut et bonum et verum. Unde sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut praeambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum praeambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum; et rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra dictum est, art. 1, hujus qu. Consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quamdam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicujus esse similem vel non similem ei cujus est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter: uno modo prout est praeambula ad ipsam et in pluribus existens; et sic similitudo attenditur secundum ea quae sunt communiora proprietatibus naturae intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in lib. 83 QQ. (quaest. 51 circa fin.), quod *spiritus*, idest mens, *ad imaginem Dei nullo dubitante factus est.* Caeterea autem hominis (scilicet quae pertinent ad inferiores partes animae, vel etiam ad ipsum corpus) ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam in lib. de Quantitate animae, cap. 2, dicitur quod similitudo Dei attenditur in anima, inquantum est incorruptibilis. Nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiae entis communis. Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem; et secundum hoc Damascenus dicit (lib. 2 de Fid. orth., cap. 12), quod *id quod est secundum imaginem intellectuale significat et arbitrio liberum et per se potestativum; quod autem secundum similitudinem, virtutis* (*secundum quod homini possibile est habere*) *similitudinem.* Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere; non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis); sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad secundum dicendum, quod essentia animae pertinet ad imaginem, prout repraesentat divinam essentiam secundum ea quae sunt propria intellectualis naturae, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

Ad tertium dicendum, quod etiam virtutes quaedam naturaliter insunt animae, ad minus secundum quaedam earum semina; et secundum has posset attendi similitudo naturalis; quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

Ad quartum dicendum, quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

QUAESTIO XCIV.

DE STATU ET CONDITIONE PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INTELLECTUM.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis: et primo quantum ad animam; secundo quantum ad corpus.

Circa primum consideranda sunt duo: primo de conditione hominis quantum ad intellectum; secundo de conditione hominis quantum ad voluntatem.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum primus homo viderit Deum per essentiam; 2.° utrum videre potuerit substantias separatas, idest Angelos; 3.° utrum habuerit omnium scientiam; 4.° utrum potuerit errare vel decipi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum primus homo per essentiam Deum viderit. — (2-2, *quaest.* 5, *art.* 1 *et* 2, *corp.*; *et* 2, *dist.* 23, *quaest.* 11, *art.* 1; *et Ver. quaest.* 8, *art.* 1, *per tot.*, *et art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione divinae essentiae consistit. Sed primus homo *in paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam*, ut Damascenus dicit (in 2 lib. de orth. Fid., cap. 11, in princ.); et Augustinus dicit in (14 de Civit. Dei, cap. 10, in princ.): *Si homines habebant affectus suos, quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis* (1) *beatitudinis loco, idest, paradiso?* Ergo primus homo in paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Praeterea, Augustinus dicit (14 de Civ. Dei, loc. cit.), quod *primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur.* Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinae essentiae visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Praeterea, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine aenigmate. Sed homo in statu innocentiae vidit Deum sine medio, ut Magister dicit (in 1 dist. 4 lib. Sentent.). Vidit etiam sine aenigmate; quia *aenigma obscuritatem importat*, ut Augustinus dicit (15 de Trinit., cap. 9, ante med.), obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Cor. 15, 46, quod *non prius quod spirituale est sed quod animale.* Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo in primo statu animalis vitae Deum per essentiam non vidit.

Concl. Quamvis primus homo in statu innocentiae altiori quadam cognitione Deum cognoverit quam nos cognoscamus, non tamen Deum per essentiam vidit, cum peccaverit.

Respondeo dicendum, quod primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitae; nisi forte dicatur, quod viderit eum in raptu, quando *Deus immisit soporem in Adam*, ut dicitur Gen. 2.

Et hujus ratio est, quia, cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem, quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudinem averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat.

Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos nunc cognoscamus; et sic quodammodo ejus cognitio media erat inter cognitionem praesentis status et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur; sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago ejus resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu praesenti per hoc quod distrahitur a sensibilibus et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur Eccle. 7, 30, *Deus fecit hominem rectum.* Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuita. Unde dicit Augustinus (in 11 super Genes, ad litt., cap. 33, circ. princ.), quod *fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur sicut cum Angelis loquitu, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinae essentiae quantam capiunt Angeli.* Sic igitur per hujusmodi intelligibiles effectus Dei Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in paradiso beatus fuit non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quae in divinae essentiae visione consistit; habebat tamen beatam vitam secundum quemdam modum, ut Augustinus dicit (11 super Genes. ad litt., cap. 18, paulo a princ.), inquantum habebat integritatem et perfectionem quamdam naturalem.

Ad secundum dicendum, quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro praemio.

Ad tertium dicendum, quod duplex est medium; quoddam in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo; aliud medium est per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis; et sine tali medio Deus videbatur; non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum, quod obscuritas quae importatur in nomine aenigmatis dupliciter potest accipi: uno

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai cum MSS. et Augustini textus apud Sammauraeos, *memorabili.*

modo secundum quod quaelibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinae claritatis; et sic Adam videbat Deum in aenigmate, quia videbat Deum per effectum creatum: alio modo potest accipi obscuritas quae comsecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem; et secundum hoc non vidit Deum in aenigmate.

ARTICULUS II.

Utrum Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit. — (1, *dist.* 23, *quaest.* 2, *art.* 1, *corp.*; *et Ver.*, *quaest.* 8, *art.* 5, *et quaest.* 3, *art.* 6, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius (in 4 Dial., cap. 1, in princ.): *In paradiso quippe assueverat homo verbo Dei perfrui, bonorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse.*

2. Praeterea, anima in statu praesenti impeditur a cognitione substantiarum separatarum ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur Sap. 9. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra dictum est, quaest. 89, art. 2. Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore, cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Praeterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in lib. de causis, propos. 13. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat alias substantias separatas.

Sed contra, anima Adae fuit ejusdem naturae cum animabus nostris. Sed animae nostrae non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

Concl. Cum anima primi hominis in statu innocentiae fuerit accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem sicut et nunc, atque ita intelligere debuerit per phantasmata: non potuit in illo statu angelos per essentiam videre.

Respondeo dicendum, quod status animae hominis distingui potest dupliciter: uno modo secundum diversum modum naturalis esse; et hoc modo distinguitur status animae separatae a statu animae conjunctae corpori: alio modo distinguitur status animae secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam; et sic status innocentiae distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc. Unde dicitur primus homo factus fuisse in *animam viventem*, idest corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed hujus vitae integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animae subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra dictum est, art. praec. Manifestum est autem ex praemissis, quaest. 84, art. 7, quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit animae nostrae talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animae primi hominis competebat. Secundum autem hunc modum intelligendi motus quidam inveniuntur in anima, ut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 2 et 7), secundum tres gradus. Quorum primus est secundum quod a rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam. Secundus autem est prout anima accendit ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet Angelis. Tertius autem gradus est secundum quod ulterius manducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum. Secundum igitur primum processum animae, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animae cognitio, quia scilicet intellectualis operatio animae naturalem ordinem habet ad ea quae sunt extra, ut supra dictum est, quaest. 84, art. 6; et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per objectum, et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio; quia cum Angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra dictum est, quaest. 55, art. 2, praedictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in Angeli cognitionem. Multo autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur; quia etiam ipsi Angeli per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinae substantiae, propter ejus excessum.

Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre Angelos per essentiam, sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis quam nos habeamus; quia ejus cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia quam cognitio nostra; et propter tantam eminentiam dicit Gregorius (loc. cit. in arg. 1), quod *intererat Angelorum spiritibus.*

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis, sed ex hoc quod objectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad tertium dicendum, quod anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra dictum est, in corp. art., quia etiam unaquaeque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

ARTICULUS III.

Utrum primus homo habuerit scientiam omnium. — (1, *dist.* 23, *quaest.* 2, *art.* 2, *corp.*; *et Ver. quaest.* 18, *art.* 2 *et* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas; hujusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur, in 1 Metaph. (non multum a princ.); ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales, quia erat ejusdem naturae nobiscum; anima autem nostra est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*, ut dicitur, in 3 de Anima (text. 14). Si autem per

species infusas; ergo scientia ejus quam habebat de rebus non erat ejusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.

2. Praeterea, in omnibus individuis ejusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

3. Praeterea, status praesentis vitae homini conceditur, ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum: propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. 2. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium; et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.

Concl. Cum primus homo non tantum secundum corpus ad aliorum generationem, sed et secundum animam ad aliorum instructionem et gubernationem, perfectus sit institutus; oportet eum habuisse notitiam omnium naturaliter scibilium, et supernaturalium tantam, quanta opus erat; alia vero ab his ignorasse.

Respondeo dicendum, quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam; quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt.

Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem vitae nostrae necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. Alia vero quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia, puta quot (1) lapilli jaceant in flumine et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi quos caeco nato Christus dedit fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum, quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, inquantum erat primus homo, quod caeteris hominibus non competit, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi; quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas revelationes; sicut et Angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti et scientiae; quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut et sciendi (1).

ARTICULUS IV.

Utrum homo in primo statu decipi potuisset. — (2, *dist.* 23, *quaest.* 2, *art.* 3; *et Ver. quaest.* 18, *art.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apostolus, 1 ad Timoth. 2, 14, quod *mulier seducta in praevaricatione fuit.*

2. Praeterea, Magister dicit (21 dist. 2 Sentent.), quod *ideo mulier non horruit serpentem loquentem quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit.* Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Praeterea, naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiae contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visae, sicut et modo.

4. Praeterea, Augustinus dicit (12 super Gen. ad litt., cap. 2, circa fin.), quod *in somno adhaeret anima similitudini, tamquam ipsi rei.* Sed homo in statu innocentiae comedisset, et per consequens dormivisset, et somniasset. Ergo deceptus fuisset adhaerendo similitudinibus, tamquam rebus.

5. Praeterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum et futura contingentia, ut dictum est, art. praec. Si igitur aliquis super his ipsi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. 3 de lib. Arb., cap. 18, in fin.): *Approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed poena damnati.*

Concl. Cum homo in primo statu secundum intellectum sic a Deo fuerit institutus, quod nullum malum in ipso inerat, et omnia inferiora superioribus subdebantur, nullo modo decipi potuit, nec quoad ea quae scivit, nec quoad ea quae nescivit.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi: scilicet qualiscumque existimatio levis qua aliquis adhaeret falso tamquam vero sine assensu credulitatis, et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum; sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod

(1) Al., *quod.*

(1) Forte *est*, vel legendum, *sicut sciendi.*

ideo est dictum, quia existimare falsum in talibus non est noxium homini, et ex quo temere assensus non adhibetur non est culpabile.

Sed haec positio non convenit integritati primi status; quia, ut Augustinus dicit (14 de Civitate Dei cap. 10, ante med.), *in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, qua manente nullum malum omnino esse poterat.* Manifestum est autem, quod sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ejus, ut dicitur in 6 Ethicorum, cap. 2. Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi.

Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, scilicet quod quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis, quaest. 85, art. 6, quod intellectus circa proprium objectum semper verus est; unde ex seipso nunquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo hujusmodi. Unde videmus quod quando naturale judicatorium non est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur; ut patet in dormientibus. Unde manifestum est, quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa seductio mulieris, etsi praecesserit (1) peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis. Dicit enim Augustinus (11 super Gen. ad litt., cap. 30, circ. med.), quod *mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio.*

Ad secundum dicendum, quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione: quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sent. sequi in hac parte.

Ad tertium dicendum, quod si aliquid repraesentatum fuisset sensui vel phantasiae primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem dijudicaret.

Ad quartum dicendum, quod id quod accidit in somno non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad quintum dicendum, quod alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium homo in statu innocentiae non credidisset ita esse; sed credidisset quod hoc esset possibile; et hoc non esset existimare falsum.

Vel potest dici quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat.

Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret: quia jam praecesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

(1) Codex Alcan., etsi p[r]aecessit. Al., *etsi non praecesserit.*

QUAESTIO XCV.

DE HIS QUAE ATTINENT AD VOLUNTATEM PRIMI HOMINIS, GRATIA SCILICET ET JUSTITIA.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem primi hominis; et circa hoc consideranda sunt duo: primo quidem de gratia et justitia primi hominis; secundo de usu justitiae quantum ad dominium super alia.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum primus homo creatus fuerit in gratia; 2.° utrum in statu innocentiae habuerit animae passiones; 3.° utrum habuerit virtutes omnes; 4.° utrum opera ejus fuissent aeque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum primus homo fuerit creatus in gratia. — (2-2, *quaest.* 5, *art.* 1, *corp.*; *et* 2, *dist.* 20, *quaest.* 2, *art.* 3, *corp.*, *et dist.* 29, *quaest.* 1, *art.* 2; *et quol.* 1, *art.* 8, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo non fuerit creatus in gratia. Apostolus enim, 1 Cor. 15, 45, distinguens Adam a Christo, dicit: *Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus autem in spiritum vivificantem.* Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi, quod fuerit factus in gratia.

2. Praeterea, Augustinus (alius auctor, in lib. de Quaestionibus veteris et novi Testamenti quaest. 123, in fin.) dicit, quod Adam non habuit Spiritum sanctum. Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

3. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de Correptione et Gratia, cap. 10, circa med.), quod *Deus sic ordinavit Angelorum et hominum vitam, ut prius in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium justitiaeque judicium.* Primo ergo condidit hominem et Angelum in sola naturalis arbitrii libertate, et postmodum ei gratiam contulit.

4. Praeterea, Magister dicit (in 24 dist. lib. 2 Sent.), quod *homini in creatione datum est auxilium per quod stare poterat, sed non poterat proficere.* Quicumque autem habet gratiam potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Praeterea, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis; cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suae creationis.

6. Praeterea, natura plus distat a gratia, quam gratia a gloria, quae nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia praecessit gloriam. Ergo multo magis natura praecessit gratiam.

Sed contra, homo et Angelus aequaliter ordinantur ad gratiam. Sed Angelus est creatus in gratia; dicit enim Augustinus (12 de Civit. Dei, c. 9, a med.), quod *Deus simul erat in eis condens naturam, et largiens gratiam.* Ergo et homo creatus fuit in gratia.

Concl. Cum primus homo sic factus fuerit, ut ratio Deo subderetur, rationi vero inferiores vires, animae vero corpus, conveniens est illum in gratia fuisse creatum.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequam peccasset. Plurimae autem sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse.

Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. 7, 30: *Deus fecit hominem rectum.* Erat enim haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit, c. 16, lib. 1 de Remiss. peccatorum. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit, 4 c. de div. Nom., part. 4, lect. 19. Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit (13 de Civ. Dei, c. 13, in princ.), quod *postquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inobedientiae suae.* Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus illa verba inducit ad ostendendum, esse corpus spirituale, sicut corpus animale; quia vita spiritualis corporis incepit in Christo, qui est *primogenitus ex mortuis,* sicut vita corporis animalis incepit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam, sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus (alius auctor) dicit in eodem lib. (loco cit. in arg.), non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut et in aliis justis; sed quod non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hereditatis aeternae statim post mortem.

Ad tertium dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod Angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii quam habuisset gratiam; sed quod ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti essent per auxilium gratiae confirmantis.

Ad quartum dicendum, quod Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum.

Vel potest dici, quod etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturae quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiae.

Ad quintum dicendum, quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse.

Ad sextum dicendum, quod gloriam meremur per actum gratiae, non autem gratiam per actum naturae. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS II.

Utrum in primo homine fuerint animae passiones. (*Ver. quaest.* 26, *art.* 8, *corp., fin., et ad* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in primo homine non fuerint animae passiones. Secundum enim passiones animae contingit quod *caro concupiscit adversus spiritum,* Gal. 5, 17. Sed hoc non erat in statu innocentiae. Ergo in statu innocentiae non erant animae passiones.

2. Praeterea, anima Adae erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adae fuit impassibile. Ergo nec in anima ejus fuerunt passiones.

3. Praeterea, per virtutem moralem comprimuntur animae passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

Sed contra est, quod dicit Augustinus (14 de Civ. Dei, c. 10, ante med.), quod *erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quaedam aliae animae passiones.*

Concl. Passiones circa bonum habitum vel tempore suo habendum, ut amor, gaudium, desiderium et spes non affligens, in statu innocentiae fuerunt: caeterae quae malum respiciunt, ut timor et dolor, nullo modo in illo fuerunt.

Respondeo dicendum, quod passiones animae sunt in appetitu sensuali, cujus objectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animae quaedam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quaedam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum (14 de Civ. Dei, loc. nunc cit.), omnes illae passiones quae respiciunt malum, in Adam non erant, ut timor et dolor et hujusmodi (1); similiter nec illae passiones quae respiciunt bonum non habitum et tunc (2) habendum, ut cupiditas aestuans; illae vero passiones quae possunt esse boni praesentis ut gaudium et amor, vel quae sunt futuri boni in suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens, fuerunt in statu innocentiae; aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi; unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes judicium rationis et impedientes; quandoque vero ex judicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passsiones animae, nisi ex rationis judicio consequentes.

Ad primum ergo dicendum, quod caro concupiscit adversus spiritum per hoc quod passiones rationi repugnant; quod in statu innocentiae non erat.

Ad secundum dicendum, quod corpus humanum in statu innocentiae erat impassibile quantum ad passiones quae removent dispositionem naturalem, ut infra dicetur, qu. 97, art. 1 et 2; et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quae impediunt rationem.

(1) Nicolai, *ut dolor et hujusmodi.*
(2) Ita codices Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Edit. Rom. cum Nicolai, *et nunc.*

Ad tertium dicendum, quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas. Temperati enim est concupiscere sicut oportet et quae oportet, ut dicitur in 3 Ethic. (c. 11, ad fin.).

ARTICULUS III.

Utrum Adam habuerit omnes virtutes.
(2, *dist.* 19, *art.* 3, *corp.*, *et ad* 1, *et in Exp. litt.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Adam non habuerit omnes virtutes. Quaedam enim virtutes ordinantur ad refrenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refrenatur immoderata concupiscentia et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiae. Ergo nec dictae virtutes.

2. Praeterea, quaedam virtutes sunt circa passiones respicientes malum, ut mansuetudo circa iras, fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiae, ut dictum est, art. praec. Ergo nec hujusmodi virtutes.

3. Praeterea, poenitentia est quaedam virtus respiciens peccatum prius commissum; misericordia etiam est quaedam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiae non erat peccatum nec miseria. Ergo neque hujusmodi virtutes.

4. Praeterea, perseverantia est quaedam virtus. Sed hanc Adam non habuit, ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Praeterea, fides quaedam virtus est. Sed haec in statu innocentiae non fuit; importat enim aenigmaticam cognitionem, quae perfectioni primi status repugnare videtur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quadam homil. (in Conc. ad catechum., contra Judaeos, Pagan. et Arian., c. 2, a med.): *Princeps vitiorum vidit Adam de luto terrae ad imaginem Dei factum, pudicitia ornatum, temperantia compositum, claritate circumdatum.*

Concl. Cum in Adam tempore innocentiae ratio fuerit Deo subjecta et rationi inferiores vires, aliqualiter omnes virtutes habuit: ac eas quidem secundum habitum et actum, quae non includebant imperfectionem illi statui repugnantem, alias vero secundum habitum tantum.

Respondeo dicendum, quod homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes; et hoc ex dictis patet esse verum. Dictum est enim supra, art. 1, hujus qu., quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis, ut magis patebit cum de virtutibus agetur, 1-2, quaest. 63, art. 2. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

Sed considerandum est, quod virtutum quaedam sunt quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut charitas et justitia: et hujusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quaedam vero sunt quae de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actus vel ex parte materiae. Et si hujusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus hujusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quae est eorum quae non videntur; et spes, quae est eorum quae non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc ut videret Deum per essentiam et ut haberet cum fruitione (1) finalis beatitudinis. Unde fides et spes esse poterant in primo statu et quantum ad habitum et quantum ad actum. Si vero imperfectio, quae est de ratione virtutis alicujus, repugnat perfectioni primi status, poterat hujusmodi virtus ibi esse secundum habitum et non secundum actum, ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso et de misericordia, quae est dolor de miseria aliena. Perfectioni autem primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde hujusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum et non secundum actum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum praecessisset, doleret: et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret; sicut Philosophus dicit (in 4 Ethic. c. ult., in fin.), quod *verecundia, quae est de turpi facto, contingit studioso solum sub conditione; est enim sic dispositus quod verecundaretur, si turpe aliquid committeret.*

Ad primum ergo dicendum, quod accidit temperantiae et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat, inquantum invenit passiones superabundantes in subjecto. Sed per se convenit hujusmodi virtutibus passiones moderari.

Ad secundum dicendum, quod illae passiones ad malum ordinatae repugnant perfectioni primi status, quae habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quae respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status. Poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam daemonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quae circa tales passiones essent, possent esse in primo statu et quantum ad habitum, et quantum ad actum. Quae vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, si circa hujusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum, sicut de poenitentia et misericordia dictum est, in corp. Sed sunt quaedam virtutes quae non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quae non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quae non solum est circa timorem, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiae, secundum quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciae sive spei, non autem secundum quod moderatur tristitiam et timorem.

Ad tertium patet solutio ex his quae dicta sunt, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod perseverantia dupliciter sumitur; uno modo prout est quaedam virtus; et sic significat quemdam habitum quo quis eligit perseverare in bono: et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo prout est circumstantia virtutis: et sic significat continuationem quamdam virtutis absque interruptione; et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quae dicta sunt, in corp. art.

(1) Ita Rom. edit. et Patavinae. Codd. Tarrac. Alcan. cum Garcia et Nicolai, *cum fruitione*.

ARTICULUS IV.

Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra. — (2, *dist.* 29, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quae magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiae. Ergo copiosius infunditur nobis gratia; quae cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Praeterea, ad meritum requiritur pugna quaedam et difficultas. Dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 5: *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit*; et Philosophus dicit (in 2 Ethic., cap. 3, ad fin.), quod *virtus est circa difficile et bonum.* Sed nunc est major pugna et difficultas. Ergo et major efficacia ad merendum,

3. Praeterea, Magister dicit (24 dist. 2 lib. Sent.). quod homo non meruisset tentationi resistendo. Nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

Sed contra est, quia secundum hoc homo esset melioris conditionis post peccatum.

Concl. Opera primi hominis efficaciora erant ad merendum quam nostra, si pensetur ratio meriti vel ex gratia, vel ex quantitate operis absoluta: si vero ex quantitate proportionali, minus efficacia erant.

Respondeo dicendum, quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiae, et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex majori charitate aliquid facit perfectius Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis; quae quidem est duplex, scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quae misit duo aera minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absoluta quam illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali, quod est gaudium de bono creato.

Sic igitur dicendum, quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae, quae tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento; similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis, quia cum homo esset majoris virtutis majora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem. Magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem ejus qui sine difficultate illud operatur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis, quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae; sed homo post peccatum super hoc indiget gratia etiam ad peccati remissionem et infirmitatis sustentationem.

Ad secundum dicendum, quod difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est, in corp. art. Et est signum promptitudinis voluntatis, quae conatur ad id quod est sibi difficile. Promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine charitatis. Potest autem contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile: quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, inquantum est poenalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum, quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet, sicut nec modo est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia quam modo.

QUAESTIO XCVI.

DE DOMINIO QUOD HOMINI IN STATU INNOCENTIAE COMPETEBAT.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de dominio quod competebat homini in statu innocentiae; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum homo in statu innocentiae animalibus dominaretur; 2.° utrum dominaretur omni creaturae; 3. utrum in statu innocentiae omnes homines fuissent poenales; 4.° utrum homines hominibus dominarentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominaretur. — (2, *dist.* 44, *qu.* 1, *art.* 3; *et opusc.* 29, *cap.* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in statu innocentiae animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus (9 super Genesim ad litt., c. 14, ante med.), quod *ministerio Angelorum animalia sunt adducta ad Adam, in eis nomina imponeret.* Non autem fuisset ibi necessarium Angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiae habuit dominium homo super alia animalia.

2. Praeterea, ea quae ab invicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ab invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. Praeterea, Hieronymus dicit (nullibi id habetur apud Hier., sed simile aliquid apud Bedam in suo Hexam., et refertur in Glos. ordin.), quod *homini ante peccatum non indigenti Deus animalium dominationem dedit; praesciebat enim hominem adminiculo animalium adjuvandum fore post lapsum.* Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Praeterea, proprium domini esse videtur praecipere. Sed praeceptum non recte fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26, de homine: *Praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis terrae.*

Concl. Adam in statu innocentiae cunctis dominabatur animalibus, quod ei omnia animalia naturaliter subjecta essent: verum in poenam inobedientiae hominis ad Deum, animalia quoque homini obedire contemnunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 95, art. 1, inobedientia ad hominem eorum quae ei debent esse subjecta, subsecuta est in poenam ejus eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae ante inobedientiam praedictam nihil ei repugnabat quod naturaliter deberet ei esse subjectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subjecta; quod apparet ex tribus. Primo, ex ipso naturae processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in usum perfectiorum; plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus; et propter hoc Philosophus dicit, in 1 Polit., c. 5, quod *venatio silvestrium animalium est justa et naturalis: quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum.* Secundo, apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde cum homo sit supra caetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter ejus gubernationi alia animalia subduntur. Tertio, apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum aestimationem naturalem quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod naturalis est subjectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum ergo dicendum, quod in subjectos multa potest facere superior potestas quae non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica qui non poterat fieri potestate humana, scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata; ut quibus nunc naturale est comedere aliorum carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedae (1) dicit Gen. 1, quod *ligna et herbae datae sunt omnibus animalibus et avibus in cibum*, sed *quibusdam*. Fuisset ergo naturalis discordia inter quaedam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentia hoc totum dispensatur. Et hujus providentiae homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis; ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinae in cibum.

Ad tertium dicendum, quod homines in statu innocentiae non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum, quia nudi erant et non erubescebant, nullo incitante inordinatae concupiscentiae motu; neque ad cibum, quia lignis paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur; indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret quae eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum, quod omnia animalia habent quamdam participationem prudentiae et rationis secundum aestimationem naturalem: ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt.

ARTICULUS V.

Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas. — (*Locis sup. art.* 1 *notatis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est majoris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus (3 de Trinit., c. 8), materia corporalis non obedivisset ad nutum etiam sanctis Angelis. Ergo multo minus homini in statu innocentiae.

2. Praeterea, in plantis non sunt de viribus animae, nisi nutritiva et augmentativa et generativa. Haec autem non sunt natae obedire rationi, ut in uno et eodem homine apparet. Ergo cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod homo in statu innocentiae non dominaretur plantis.

3. Praeterea, quicumque dominatur alicui rei potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum caelestium corporum; hoc enim solius Dei est, ut dicit Dionysius in epist. ad Polycarp. (7, non procul a fin.). Ergo non dominabatur eis.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 26 de homine: *Praesit universae creaturae.*

Concl. Homo non dominabatur angelis, sed animalibus, imperando; plantis vero et inanimatis, utendo absque ullo impedimento.

Respondeo dicendum, quod in homine quodammodo sunt omnia; et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet *rationem*, secundum quam convenit cum Angelis, *vires sensitivas*, secundum quas convenit cum animalibus; *vires naturales*, secundum quas convenit cum plantis, et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subjecti dominio. Unde homo Angelis non dominabatur in primo statu. Et quod dicitur, *omni creaturae*, intelligitur, quae non est ad imaginem Dei. Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quae aliqualiter obediunt rationis, dominatur anima imperando. Unde in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur; viribus autem naturalibus et ipsi corpori homo dominabatur, non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiae dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Oppositum potius habet Beda in suo Hexam., nec tale quidquam ex eo habet Glossa, unde illud ex corrupto exemplari sumpsis s. Thomam, Nicolai putat.

ARTICULUS III.

Utrum homines in statu innocentiae fuissent aequales. — (*Sup.*, *qu.* 92, *art.* 1 *et* 2, *et infr.*, *art.* 4, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homines in statu innocentiae omnes fuissent aequales. Dicit enim Gregorius, in lib. pastoral. curae, part. 2, c. 6, quod *ubi non deliquimus, omnis pares sumus.* Sed in statu innocentiae non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Praeterea, similitudo et aequalitas est ratio mutuae dilectionis, secundum illud Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit sibi simile*; *sic et omnis homo proximum sibi.* In illo autem statu inter homines abundasset dilectio (1), quae est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiae.

3. Praeterea, cessante causa, cessat effectus. Sed causa inaequalitatis inter homines videtur non esse ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis praemiat, quosdam vero punit; ex parte vero naturae, quia propter naturae defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti; quae in primo statu non fuissent. Ergo, etc.

Sed contra est quod dicitur Rom. 13, 1: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere: dicit enim Augustinus (19 de Civ. Dei, c. 13, a princ.): *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.* Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

Concl. Necesse est in statu innocentiae aliquam disparitatem fuisse, saltem quoad sexum; potuit tamen in anima et corpore esse etiam aliqua inaequalitas.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu futuram (2) fuisse, ad minus quantum ad sexum; quia sine diversitate sexus generatio non fuisset; similiter etiam quantum ad aetatem; sic enim (3) quidam ex aliis nascebantur, nec illi qui miscebantur (4), steriles erant.

Sed et secundum animam diversitas fuisset et quantum ad justitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium, ex quo homo habet quod possit (5) magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum; unde quidam magis profecissent in justitia et scientia, quam alii. Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis vel minus, cum etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris, et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et majores et pulchriores, et melius complexionati; ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus vel peccatum, sive circa animam, sive circa corpus.

(1) Ita Lovan. et Duaceni Theologi ex cod. Camer. Thomas Madalena, in suo Alcan. cod. legendum putat. *Hujusmodi dabatur dilectio:* Edit. Rom. et Patav. 1698, *abundat.* In edit. Nicolai typographorum errore omissum fuit hoc secundum argumentum.

(2) Al. deest *futuram.*

(3) Al. deest *enim.*

(4) Ita editi omnes quos vidimus, et cod. Alcan. prima manu, sed in *nascebantur* mutatum apparet. Passim ad marginem notatur, *al.*, *nascebantur;* quam lectionem meliorem reputat Garcia et Madalena.

(5) Ita cod. quidam cum edit. Nicolai, Patav., et Theologis. Cod. Alcan. cum edit. Rom.: *Ex quo ratio habet quod homo possit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quae est secundum differentiam justitiae et peccati; ex qua contingit quod aliqui poenaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum, quod aequalitas est causa quod dilectio mutua sit aequalis. Sed tamen inter inaequales potest esse major dilectio quam inter aequales, licet non aequaliter utrinque respondeat; pater enim plus diligit filium naturaliter quam frater fratrem; licet filius non tantumdem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum, quod causa disparitatis poterat esse ex parte Dei; non quidem ut puniret quosdam et quosdam praemiaret, sed ut quosdam plus quosdam minus sublimaret; et pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturae poterat disparitas causari secundum praedictum modum absque aliquo defectu naturae.

ARTICULUS IV.

Utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur. — (2-2, *qu.* 164, *art.* 2, *corp.*; *et ad* 1, *et* 2, *dist.* 44, *qu.* 1, *art.* 2; *et op.* 20, *lib.* 2, *cap.* 9, *et lib.* 3, *cap.* 9, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur. quod homo in statu innocentiae homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus (19 de Civ. Dei, c. 15, a princ.): *Hominem rationalem ad imaginem suam factum non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori.*

2. Praeterea, illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati; dictum est enim mulieri post peccatum: *Sub potestate viri eris*, ut dicitur Gen. 3, 16. Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subjectus.

3. Praeterea, subjectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de praecipuis bonis, quod in statu innocentiae non defuisset, quando *nihil aberat quod bona voluntas cupere posset*; ut Augustinus dicit (14 de Civ. Dei, cap. 10). Ergo homo homini in statu innocentiae non dominabatur.

Sed contra, conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur; unde et unus ordo *Dominationum* vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiae quod homo homini dominaretur.

Concl. Servitus peccati poena esse debet; non igitur in statu innocentiae homo homini dominaretur dominio servituti opposito, licet supereminentiam scientiae et justitiae habens alium ad proprium bonum ejus dirigeret.

Respondeo dicendum, quod dominium accipitur dupliciter: uno modo secundum quod opponitur servituti; et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subjectum qualitercumque; et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur; sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset.

Cujus ratio est, quia servus in hoc differt a

libero, quod *liber est causa sui, servus autem ordinatur ad alium.* Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subjectorum; propter quod in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem.

Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset propter duo; primo quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit (in princ. Politic.) quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo, quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiae et justitiae, inconveniens fuisset, nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundum quod dicitur, Pet. 4, 10: *Unusquisque gratiam quam accepit in alterutrum illam administrantes.* Unde Augustinus dicit (19 de Civ. Dei, cap. 14, in fin.), quod *justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi*; et cap. 15: *Hoc naturalis ordo praescribit; ita Deus hominem condidit.*

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta, quae procedunt de primo modo dominii.

QUAESTIO XCVII.

DE HIS QUAE PERTINENT AD STATUM PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INDIVIDUI CONSERVATIONEM.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum primi hominis secundum corpus: et primo quantum ad conservationem individui; secundo quantum ad conservationem speciei.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum homo in statu innocentiae esset immortalis; 2.° utrum esset impassibilis; 3.° utrum indigeret cibis; 4.° utrum per lignum vitae immortalitatem consequeretur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis. — (2, *dist.* 19, *quaest.* 2, *art.* 4; *et Mal. quaest.* 5, *art.* 5, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis. *Mortale* enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Praeterea, corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 26). Sed eorum quae differunt genere non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Praeterea, si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam aut per gratiam. Sed non per naturam, quia, cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis; similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per poenitentiam recuperavit, secundum illud Sap. 10, 2: *Eduxit illum a delicto suo.* Ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiae.

4. Praeterea, immortalitas promittitur homini in praemium, secundum illud Apoc. 21, 4: *Mors ultra non erit.* Sed homo non fuit conditus in statu praemii, sed ut praemium mereretur. Ergo homo in statu innocentiae non fuit immortalis.

Sed contra est quod dicitur ad Rom. 5, 12, quod *per peccatum intravit mors in mundum.* Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

Concl. Homo in statu innocentiae, non natura, sed gratia effective immortalis erat, quia vis illi divinitus data erat per quam poterat, non peccando scilicet, conservare corpus supra naturam corporalis materiae.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo ex parte materiae, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut Angelus, vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus caeleste; et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhaeret aliqua dispositio, per quam totaliter a corruptione prohibetur; et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam; quia, ut dicit Augustinus in epist. ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor.* Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis; et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis, quia, ut Augustinus (alius auctor) dicit (in lib. de QQ. novi et vet. Testam. quaest. 19, in principio), *Deus hominem fecit, qui quamdiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem.* Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ut supra dictum est, quaest. 76, art. 1, conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.

Ad primum ergo et secundum dicendum, quod rationes illae procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

Ad tertium dicendum, quod vis illa praeservandi corpus a corruptione non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae; et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae et meritum gloriae, non tamen ad amissae immortalitatis effectum; hoc enim reservabatur Christo, per quem naturae defectus in melius reparandus erat, ut infra dicetur, 3 part., quaest. 1, art. 2.

Ad quartum dicendum, quod differt immortalitas gloriae quae promittitur in praemium, ab immortalitate quae fuit homini collata in statu innocentiae.

ARTICULUS II.

Utrum homo in statu innocentiae fuisset passibilis. — (2, *dist.* 19, *art.* 3, *et dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 3, *et dist.* 29, *art.* 3, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiae fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiae fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Praeterea, somnus passio quaedam est. Sed homo in statu innocentiae dormivisset, secundum illud Gen. 2, 21: *Immisit Deus soporem in Adam.* Ergo fuisset passibilis.

3. Praeterea, ibidem subditur, quod *tulit unam de costis ejus.* Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Praeterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset; et sic primus homo fuit passibilis.

Sed contra est, quia si fuisset passibilis, fuisset corruptibilis; quia *passio magis facta abjicit a substantia* (ex Philos., 6 Topic., c. 3).

Concl. Homo in statu innocentiae fuit impassibilis, secundum passiones quae removent hominem a naturali dispositione: passibilis autem secundum passiones perfectivas.

Respondeo dicendum, quod passio dupliciter dicitur: uno modo proprie; et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur; passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundum quamcumque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturae, sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiae passibilis erat et patiebatur, et secundum animam et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione erat impassibilis et secundum animam, et secundum corpus, sicut et immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire non removent hominem a naturali dispositione, sed ad bonum naturae ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 92, art. 3, ad 2, costa illa fuit in Adam inquantum erat principium humani generis, sicut semen in homine, in quantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione quae removeat hominem a naturali dispositione; ita etiam est dicendum de separatione illius costae.

Ad quartum dicendum, quod corpus hominis in statu innocentiae poterat praeservari ne pateretur laesionem ab aliquo duro; partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quae sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo laederetur.

ARTICULUS III.

Utrum homo in statu innocentiae indigebat cibis. — (2, *dist.* 19, *art.* 2, *ad* 2 *et* 3; *et* 4 *cont.*, *cap.* 82; *et Mal. qu.* 5, *art.* 5, *ad* 8 *et* 9; *et opusc.* 2, *cap.* 13.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiae non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adae nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Praeterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Praeterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitae conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare, quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Praeterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quae habent quamdam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibis non uteretur.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 16: *De omni ligno quod est in paradiso comedetis.*

Concl. Homo in statu innocentiae cum vitae animalis esset, cibis indigebat; iis tamen post resurrectionem (vitae spiritualis existens) non egebit.

Respondeo dicendum, quod homo in statu innocentiae habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est commune ipsi et aliis animabus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur Genes. 2, 7: *Factus est homo in animam viventem*, idest, vitam corpori dantem; sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium ipsi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum est anima; et ideo corpus illud dicebatur animale, inquantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitae in istis inferioribus, ut dicitur (in lib. 2 de Anima, text. 34 et 49), est anima vegetabilis; cujus opera sunt alimento uti, et generare, et augeri; et ideo haec opera homini in primo statu competebant. In ultimo vero statu post resurrectionem anima communicabit quodammodo corpori ea quae sunt sibi propria inquantum est spiritus: immortalitatem quidem quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt; sed in statu innocentiae eis indigebant.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (alius auctor, in lib. de QQ. vet. et novi Testam., quaest. 19), *quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortalis enim non eget esca neque potu.* Dictum est enim supra, art. 1, hujus quaest., quod immortalitas primi status erat secundum vim quamdam supernaturalem in anima residentem, non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhaerentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad secundum dicendum, quod in nutritione est quaedam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti quod convertitur in substantiam ejus quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod cor-

pus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis; quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturae.

Ad tertium dicendum, quod si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret, sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim ei praeceptum fuit ut a ligno scientiae boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno paradisi vesceretur.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod homo in statu innocentiae non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium. Unde non fuisset ibi superfluitatem emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua faeculentia, quae non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum; unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum, ut nulla ex hoc indecentia esset.

ARTICULUS IV.

Utrum homo in statu innocentiae per lignum vitae immortalitatem consecutus fuisset. — (2, *dist.* 19, *art.* 4, *ad* 5 *et* 6, *et* 3, *dist.* 16, *qu.* 1, *art.* 3, *ad* 3; *et Mal. quaest.* 5, *art.* 3, *ad* 8 *et* 9.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lignum vitae non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem; effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitae erat corruptibile; alioquin non potuisset in nutrimentum assumi; quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est, art. praec., ad 2. Ergo lignum vitae incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Praeterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum sunt naturales. Si ergo lignum vitae immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Praeterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum qui dixerunt quod dii qui comedebant de quodam cibo facti sunt immortales, quos irridet Philosophus in 3 Metaph. (text. 15).

Sed contra est quod dicitur Gen. 3, 22: *Ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitae et comedat, et vivat in aeternum.*

Praeterea, Augustinus (alius auctor, in lib. de QQ. veter. et novi Testam., quaest. 19), dicit: *Custos arboris vitae corruptionem corporis inhibebat. Denique et post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitae.*

Concl. In statu innocentiae per lignum vitae consecutus fuisset homo immortalitatem ad determinatum tempus, non autem simpliciter.

Respondeo dicendum, quod lignum vitae quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cujus evidentiam considerandum est quod duo remedia ad conservationem vitae habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animae instrumentum; et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est quia, ut Philosophus dicit (1 de Generat. text. 34 et 39), illud quod generatur ex aliquo extraneo, adjunctum ei quod prius erat humido praeexistenti, imminuit virtutem activam speciei; sicut aqua adjuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini; sed secundum quod magis et minus additur, diminuit vini fortitudinem; et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum; postmodum vero quod aggeneratur non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi; tandem vero in statu senectutis nec ad hoc sufficit; unde sequitur decrementum, et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitae. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit (14 de Civ. Dei, cap. 26, circa princ.), quod *cibus aderat homini ne esuriret; potus, ne sitiret; et lignum vitae, ne senectus dissolveret*; et (alius auctor, in lib. de QQ. vet. et novi Testam., quaest. 19, in fin.), dicit quod *vitae arbor medicinae modo corruptionem omnem prohibebat.* Non tamen simpliciter immortalitatem causabat; quia neque virtus quae inerat animae ad conservandum corpus causabatur ex ligno vitae; neque etiam poterat immortalitas dispositionem corpori praestare, ut nunquam dissolvi posset; quod ex hoc patet quia virtus cujuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitae ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus est major, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde, cum virtus ligni vitae esset finita, semel sumptum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primae rationes concludunt quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliae vero concludunt quod causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem secundum modum praedictum, in corp. art.

QUAESTIO XCVIII.

DE PERTINENTIBUS AD CONSERVATIONEM SPECIEI.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad conservationem speciei: et primo de ipsa generatione; secundo de conditione prolis genitae.

Circa primum quaeruntur duo: 1. utrum in statu innocentiae fuisset generatio; 2.° utrum fuisset generatio per coitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio. (2, *dist.* 20, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio. *Generationi* enim *corruptio est contraria*, ut dicitur in 5 Phys., text. 51. Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiae non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Praeterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest; unde in illis individuis quae in perpetuum durant generatio non invenitur. Sed

in statu innocentiae homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiae generatio non fuisset.

3. Praeterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum divisionem ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii; quod videtur esse contrarium juri naturali secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit (lib. 5 Etym., cap. 4). Non ergo fuisset generatio in statu innocentiae.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 28: *Crescite et multiplicamini, et replete terram.* Hujusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset; cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

Concl. Quia in rebus corruptibilibus nihil est semper manens nisi species, et quaeque res intendit esse in perpetuum, ideo ad multiplicationem humani generis in statu innocentiae futura erat generatio.

Respondeo dicendum, quod in statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis: alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles; nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et ad incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum; quod autem est solum secundum aliquod tempus non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum; alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens, nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cujus conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est, secundum naturam suam competit generatio; ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore, qui solus est humanarum animarum creator; et ideo ad multiplicationem humani generis generationem in humano genere statuit etiam in statu innocentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus hominis in statu innocentiae, quantum erat de se, corruptibile erat; sed potuit praeservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini substrahenda generatio, quae debetur corruptibilibus rebus.

Ad secundum dicendum, quod generatio in statu innocentiae, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad tertium dicendum, quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum: quia *communitas possessionis est occasio discordiae*, ut Philosophus dicit (in 2 Polit., cap. 5). Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

ARTICULUS II.

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum. — (2, *dist.* 20, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Quia, ut Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fid., cap. 11, et lib. 4, cap. 25), *primus homo erat in paradiso terrestri sicut Angelus quidam.* Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines Angelis similes, *neque nubent neque nubentur*, ut dicitur Matth. 22, 30. Ergo neque in paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Praeterea, primi homines in perfecta aetate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in paradiso carnaliter conjuncti: quod patet esse falsum, secundum Scripturam.

3. Praeterea, in conjunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis propter vehementiam delectationis. Unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab hujusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud Psalm. 48, 21: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus; et similis factus est illis.* Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminae carnalis conjunctio.

4. Praeterea, in statu innocentia nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiae non fuisset.

Sed contra est, quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur Gen. 1 et 2. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiamsi homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Praeterea, Gen. 2, dicitur, quod mulier est facta in adjutorium viri. Sed non ad aliud, nisi ad generationem, quae fit per coitum; quia ad quodlibet aliud opus convenientius adjuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

Concl. Membra naturalia ad generationem deputata, satis declarant in statu innocentiae generationem futuram fuisse, non per solam virtutem divinam, sed per conjunctionem maris et feminae, absque omni tamen libidinis morbo.

Respondeo dicendum, quod quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiae foeditatem quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit (in lib. quem fecit de Homine, cap. 17), quod in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt Angeli absque concubitu per operationem divinae virtutis, et dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cujus Deus praescius erat.

Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem, quod homini secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 3, naturale est generare per coitum, sicut et caeteris animalibus perfectis; et hoc

declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et caeterorum membrorum.

Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum prasentem statum. Unum quod naturae est, scilicet conjunctio maris et feminae ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina, naturae ordo exigit ut ad generandum conveniat per coitum mas et femina. Aliud autem quod considerari potest est quaedam deformitas immoderatae concupiscentiae quae in statu innocentiae non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit (in 14 de Civit. Dei cap. 20, ante med.): *Absit ut suspicemur non potuisse prolem fieri sine libidinis morbo; sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo caetera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animae et corporis.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo in paradiso fuisset sicut Angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis Angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (9 super Genes. ad litt., cap. 4, in princ.), ideo primi parentes in paradiso non coierunt, quia formata muliere, post modicum, propter peccatum de paradiso ejecti sunt; vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum.

Ad tertium dicendum, quod bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur; non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt; fuisset enim tanto major delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile; sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se extulisset super hujusmodi delectatione regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat. Et dico *immoderate*, propter mensuram rationis; sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus ejus concupiscibilis super hujusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini (inducta in fine corp.), quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur, non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine.

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (14 de Civit. Dei, cap. 26, circa med.), *In illo statu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero conjugis salva integritate feminei genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.*

QUAESTIO XCIX.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDAE QUANTUM (1) AD CORPUS.

(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae: et primo quantum ad corpus; secundo quantum ad justitiam; tertio quantum ad scientiam.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corporalem; 2.° utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pueri in statu innocentiae mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. — (2, *dist.* 20, *quaest.* 2, *art.* 1; *et Ver. quaest.* 18, *art.* 7, *ad* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus (in lib. 1 de Bapt. parvul., cap. 38, in fin.), quod *infirmitati mentis congruit haec infirmitas corporis*, quae scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Praeterea, quaedam animalia statim cum nascuntur habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum: et ita videtur esse poena ex peccato consequens quod hanc virtutem non habeat.

3. Praeterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio, quae non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiae defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Praeterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiae. Sed in statu innocentiae non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam pueritiae.

Sed contra est, quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

Concl. In statu innocentiae pueri mox nati non habuissent perfectam virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed actus pueritiae convenientes: quippe cum hoc naturale sit, nec divina Scriptura contrarium tradat.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, ut pote et principiis humanae naturae competens, quod puer mox nati non habeant sufficientem virtutem ad

(1) Nicolai editio habet *quoad corpus*.

movendum membra; quia homo naturaliter habet cerebrum majus in quantitate secundum proportionem sui corporis quam caetera animalia. Unde naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. Ex alia vero parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturae, Eccle. 7, 30, quod *Deus fecit hominem rectum*; et haec rectitudo consistit, ut Augustinus dicit (in lib. 14 de Civit. Dei, c. 11), in perfecta subjectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatae hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanae voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quae tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet aetatem. Dicendum est ergo, quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiae convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quae nunc in pueris apparet, etiam quantum ad actus eorum pueritiae convenientes, ut patet per ea quae praemittit, quod *juxta se jacentibus mammis, magis possint esurientes flere quam sugere.*

Ad secundum dicendum, quod hoc quod quaedam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quaedam animalia perfectiora hoc non habeant; sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quae dicta sunt in corpore. Vel potest dici, quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset eis secundum statum suum.

Ad quartum dicendum, quod homo in statu innocentiae generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

ARTICULUS II.

Utrum in primo statu feminae natae fuissent. — (2, *dist.* 20, *qu.* 2, *art.* 1, *ad* 1; *et quol.* 5, *qu.* 11, *et quol.* 5, *qu.* 5, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in primo statu feminae natae non fuissent. Dicit enim Philosophus (in 2 lib. de Gener. animal., c. 3), quod *femina est mas occasionatus*, quasi praeter intentionem naturae proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminae natae non fuissent.

2. Praeterea, omne generans generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis vel propter indispositionem materiae; sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiae nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiae ex parte feminae, videtur quod semper masculi nati fuissent.

3. Praeterea, in statu innocentiae generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuisset necessarium quod in statu innocentiae feminae nascerentur.

Sed contra est, quod sic natura processisset in generando sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur Gen. 2, 2. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminae generati.

Concl. Quoniam diversitas sexus ad perfectionem naturae humanae pertinet, in statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset.

Respondeo dicendum, quod nihil eorum quae ad complementum humanae naturae pertinent in statu innocentiae defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae. Et ideo in statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad primum ergo dicendum, quod femina dicitur *mas occasionatus*, quia est praeter intentionem naturae particularis; non autem praeter intentionem naturae universalis, ut supra dictum est, qu. 19, art. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum, quod generatio feminae non solum contingit ex defectu virtutis activae, vel indispositione materiae, ut objectio tangit; sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco, sicut Philosophus dicit (in lib. 2 de Anima, vel de Gener. animal., c. 2), quod *ventus septentrionalis coadjuvat ad generationem masculorum, australis vero ad generationem feminarum*; quandoque etiam ex conceptione animae, ad quam de facili immutatur corpus. Et praecipue in statu innocentiae hoc esse poterat, quando corpus magis erat animae subjectum, ut scilicet secundum voluntatem generantis distingueretur sexus in prole.

Ad tertium dicendum, quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes; ad quod consequens videtur, quod tot fuissent generatae feminae quot mares.

QUAESTIO C.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDAE QUANTUM AD JUSTITIAM.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad justitiam; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum homines fuissent nati cum justitia; 2.° utrum nascerentur in justitia confirmati.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines fuissent nati cum justitia. — (1-2, *qu.* 81, *art.* 4, *corp.*, *fine*; *et* 2, *dist.* 20, *qu.* 1, *art.* 3, *et dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 2, *corp.*; *et Rom.* 5, *lect.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines fuissent cum justitia nati. Dicit enim Hugo de Sanct. Victore (lib. 1 de Sacr., part. 6, c. 24), quod *primus homo ante peccatum generaret quidem*

filios sine peccato, sed non paternae justitiae haeredes.

2. Praeterea, justitia est per gratiam, ut Apostolus dicit, ad Rom. 5. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis, sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum justitia nati non fuissent.

3. Praeterea, justitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec justitia traducta fuisset a parentibus in filios.

Sed contra est quod Anselmus dicit (in lib. de conceptu Virgin., c. 10, post med.), quod *simul cum rationalem haberent animam, justi essent quos generaret homo, si non peccaret.*

Concl. Quoniam simile simile generat, et error in operatione in statu innocentiae non fuisset; futurum etiam erat, ut cum justitia originali toti speciei divinitus data homines nascerentur.

Respondeo dicendum, quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur; nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus similentur. Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi justitiae, dicitur esse peccatum naturae; unde traducitur a parente in posteros: et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem justitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum justitiae, sed quantum ad executionem actus.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum justitia originali. Sed, cum radix originalis justitiae, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est, qu. 95, art. 1, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitiae, etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra diximus (ibid.), quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statum cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum pueri in statu innocentiae nati, fuissent in justitia confirmati. — (2, *dist.* 20, *quaest.* 2, *art.* 3, *ad* 3 *et* 7; *et Mal. quaest.* 5, *art.* 4, *ad* 8; *et quol.* 5, *qu.* 5, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentiae nati, fuissent in justitia confirmati. Dicit enim Gregorius (4 Mor., c. 28, super illud Job 3: *Somno meo requiescerem*, etc). *Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generaret; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur.* Ergo nascerentur omnes in justitia confirmati.

2. Praeterea, Anselmus dicit (in libro 2, *Cur Deus homo*, c. 18, ante med.), quod *si primi parentes sic vixissent ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent.* Ergo pueri nascerentur in justitia confirmati.

3. Praeterea, bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in justitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi justitiam.

4. Praeterea, Angelus adhaerens Deo, aliis peccantibus, statim est in justitia confirmatus, ut ulterius peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse uit, tales alios generasset. Ergo et ejus filii confirmati in justitia nascerentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit (14 de Civitate Dei, c. 10, a med.): *Tunc felix universa esset humana societas, si nec illi* (scilicet primi parentes) *malum in posteros trajicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet.* Ex quo datur intelligi, quod etiamsi primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in justitia confirmati.

Concl. Confirmatur homo in justitia per apertam Dei visionem, quam cum parentes, quamdiu generassent, non habuissent, nec etiam in statu innocentiae nati in justitia confirmati fuissent.

Respondeo dicendum, quod non videtur possibile quod pueri in statu innocentiae nascerentur in justitia confirmati. Manifestum est enim, quod pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quamdiu generassent, non fuissent confirmati in justitia. Ex hoc enim creatura rationalis in justitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem, cui viso non potest non inhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti; cum nihil desideretur, et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem; quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de Virgine matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente et corpore; et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in justitia confirmati.

Ad primum ergo dicendum, quod si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennae, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennae; possent tamen fieri filii gehennae per liberum arbitrium peccando. Vel si filii gehennae non fierent per peccatum, hoc non esset per hoc quia essent in justitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.

Ad secundum dicendum, quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando; quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit: *Videtur quod si vixissent*, etc.

Ad tertium dicendum, quod ratio ista non est efficax; quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex ejus verbis apparet (loc. in arg. 2

cit.). Non enim sic per peccatum primi parentis ejus posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad justitiam redire non possint: quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare non possent; quod est tantum in beatis.

Ad quartum dicendum, quod non est simile de homine et Angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem, et post; non autem Angelus, sicut supra dictum est, qu. 64, art. 2, cum de Angelis ageretur.

QUAESTIO CI.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDAE QUANTUM AD SCIENTIAM.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad scientiam; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum pueri nascerentur in scientia perfecti; 2.° utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti. — (2, *dist.* 20, *qu.* 2, *art.* 2, *ad* 3, *et art.* 2, *per totum*; *et Ver. qu.* 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra dictum est, qu. 94, art. 3. Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

2. Praeterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit, super illud Rom. 2: *Propter quod inexcusabilis es.* Sed ignorantia est privatio scientiae. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Praeterea, pueri mox nati justitiam habuissent. Sed ad justitiam requiritur scientia, quae dirigit in agendis. Ergo scientiam habuissent.

Sed contra est, quod anima nostra per naturam est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, et dicitur in 3 de Anima (text. 14). Sed eadem animae natura est modo quae tunc fuisset. Ergo animae puerorum in principio scientia caruissent.

Concl. Naturale homini est ut scientiam per sensus acquirat: pueri igitur in statu innocentiae nati, non fuissent in scientia perfecti, licet eam progressu temporis facile acquisivissent.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 99, art. 1, de iis quae sunt supra naturam soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est, qu. 55, art. 2, et qu. 84, art. 6; et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est, quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendo vel addiscendo.

Ad primum ergo dicendum, quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis: et ideo quantum ad hoc non generasset filios similes sibi, sed solum quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturae.

Ad secundum dicandum, quod ignorantia est privatio scientiae, quae debet haberi pro tempore illo; quod in pueris mox natis non fuisset. Habuissent enim scientiam quae eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum; quam etiam Dionysius ponit in Angelis sanctis (in 7 caelestis Hierarch., a med.).

Ad tertium dicendum, quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus justitiae, in quibus homines diriguntur per universalia principia juris (1); quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus; et similiter aliarum universalium principiorum.

ARTICULUS II.

Utrum pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis. — (2, *dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 2, *corp.*; *et Ver. qu.* 18, *art.* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat: quia ut dicitur Sapient. 9, 15, *Corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Ergo ante peccatum et corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Praeterea, quaedam alia animalia mox nata habent naturalis industriae usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiae mox nati habuissent usum perfectum rationis.

Sed contra est, quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

Concl. Pueri in statu innocentiae mox nati non habuissent perfectum rationis usum, seu ad opera pueritia idoneum, ex nimia cerebri illorum humiditate.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, qu. 84, art. 7, usum rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum; unde, ligato sensu, et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivae sunt virtutes quaedam corporalium organorum: et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium propter nimiam humiditatem cerebri; et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta aetate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quae ad eos pertinebant quantum ad statum illum,

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. Theologi addidere *naturali*, quos secutae sunt posteriores editiones. Iidem Theologi sustulerunt verba, *in quibus homines diriguntur*, ut superflua, sed ea retinuerunt editiones, quas vidimus omnes.

sicut et de usu membrorum superius est dictum, quaest. 99, art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod aggravatio accidit ex corruptione corporis in hoc quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quae pertinent ad hominem secundum quamcumque aetatem.

Ad secundum dicendum, quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriae naturalis statim a principio, sicut postea; quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra dictum est, qu. 99, art. 1.

QUAESTIO CII.

DE LOCO HOMINIS QUI EST PARADISUS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est paradisus; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum paradisus sit locus corporeus; 2.° utrum sit conveniens locus habitationi humanae; 3.° ad quid homo in paradiso positus fuit; 4.° utrum in paradiso debuit fieri.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum paradisus sit locus corporeus. — (2-2, *quaest.* 84, *art.* 3, *ad* 3; *et* 2, *dist.* 17, *quaest.* 3, *art.* 2, *et* 3, *dist.* 9, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 3, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda, super illud 2 ad Cor. 12: *Raptus est in paradisum*, quod paradisus pertingit usque ad lunarem circulum. Sed nullus locus terrenus talis esse potest; tum quia contra naturam terrae esset quod tantum elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo paradisus locus corporeus.

2. Praeterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, ut patet Genes. 2. Illa autem flumina quae ibi nominantur, alibi habent manifestas origenes, ut patet etiam per Philosophum (lib. 1 Meteor., duob. ult. cap.). Ergo paradisus non est locus corporeus.

3. Praeterea, aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terrae habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Praeterea, in paradiso describitur lignum vitae esse. Sed lignum vitae est aliquid spirituale: dicitur enim Prov. 3, 10 de Sapientia, quod *et lignum vitae his qui apprehendunt eam.* Ergo et paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Praeterea, si paradisus est locus corporalis, oportet quod et ligna paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur, Genes. 2, post opera sex dierum. Ergo paradisus non est locus corporeus.

Sed contra est quod Augustinus dicit (8 super Genes. ad litt., in princ.): *Tres sunt de paradiso generales sententiae: una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt; quam mihi fateor placere sententiam.*

Concl. Paradisus est locus in parte Orientis convenienter a Deo institutus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (13 de Civ. Dei, cap. 21, in fin.), *quae commode dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiae fidelissima veritas rerum gestarum narratione commedata credatur.* Ea enim quae de paradiso in Scriptura dicuntur per modum narrationis historicae proponuntur. In omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae. Est ergo paradisus, ut Isidorus dicit (in lib. 14 Etymol., cap. 3, in princ.), *locus in Orientis partibus constitutus, cujus vocabulum ex graeco in latinum vertitur. Hortus.* Convenienter autem in parte Orientali dicitur situs; quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terrae sit constitutus. Cum autem Oriens sit dextera caeli, ut patet per Philosophum (in 2 de Caelo, text. 16), dextera autem est nobilior quam sinistra; conveniens fuit ut in Orientali parte paradisus terrenus institueretur a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod Bedae verbum non est verum si secundum situm manifestum intelligatur. Potest tamen exponi, quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem, quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit (loc. sup. cit.), et in hoc assimilatur corporibus caelestibus, quae sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphaeris, quia lunaris globus est terminus caelestium corporum versus nos, et luna etiam est magis terrae affinis inter omnia corpora caelestia; unde et quasdam tenebras nebulosas habet quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt, quod paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, idest usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviae et venti et hujusmodi, quia dominium super ejusmodi evaporationes maxime attribuitur lunae. Sed secundum hoc locus ille non esset conveniens habitationi humanae; tum quia ibi est maxima intemperies, tum quia non est temperatus complexioni humanae, sicut aer inferior magis terrae vicinus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (8 super Genes. ad litt., cap. 7, ad fin.), *credendum est quod locus paradisi a cognitione hominum est remotissimus; flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat?*

Ad tertium dicendum, quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicujus aestuosae regionis, quae pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum, quod lignum vitae est quaedam materialis arbor, sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra dictum est, quaest. 97, art. 4, et tamen aliquid significabat spiritualiter; sicut et petra in deserto fuit aliquid materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiae boni et mali, materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum, quia

post ejus esum homo per experimentum poenae didicit quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum; et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Augustinum (5 super Genes. ad litt., cap. 5, et 8, cap. 3), tertio die productae sunt plantae non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales, sed post opera sex dierum productae sunt plantae tam paradisi quam aliae in actu. Secundum alios vero Sanctos oportet dicere quod omnes plantae productae sunt in actu tertio die, et etiam ligna paradisi. Sed quod dicitur de plantatione lignorum paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet: *Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis a principio.*

ARTICULUS II.

Utrum paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanae. — (2, dist. 20, art. 5, corp.; et op. 2, cap. 192.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanae. Homo enim et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed Angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet caeli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Praeterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animae, aut ratione corporis. Si ratione animae, debetur ei pro loco caelum, qui videtur esse locus naturalis animae, cum omnibus insitus sit appetitus caeli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanae.

3. Praeterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum paradisus non est locus habitationis humanae. Ergo si est locus habitationi humanae congruus, in vanum videtur a Deo institutus fuisse.

4. Praeterea, homini, cum sit temperatae complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus paradisi non est locus temperatus; dicitur enim esse sub aequinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol transeat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo paradisus non est locus congruus habitationi humanae.

Sed contra est quod Damascenus dicit de paradiso (lib. 2 de orth. Fid., cap. 11, circa princ.), quod est *divina regio, et digna ejus qui secundum imaginem Dei erat, conversatio.*

Concl. Paradisus est locus conveniens humanae habitationi secundum primae immortalitatis statum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 97, art. 4, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus ejus dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animae vis quaedam ad praeservandum corpus a corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum et ab interiori, et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi et per senectutem, ut supra dictum est (loc. cit.), cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea vero quae exterius corrumpunt, praecipuum videtur esse distemperatus aer; unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In paradiso autem utrumque invenitur; quia, ut Damascenus dicit (loc. sup. cit.), est locus *temperato et tenuissimo et purissimo aere circum fulgens, plantis semper floridis comatus.* Unde manifestum est quod paradisus est locus conveniens habitationi humanae secundum primae immortalitatis statum.

Ad primum ergo dicendum, quod caelum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturae angelicae; quia, sicut Augustinus dicit (in 3 de Trinit. cap. 4), *Deus regit creaturam corporalem per spiritualem.* Unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei praesidens. Quantum autem ad secundum convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit Angelo secundum naturam suam, unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum non praesideat toti corporali creaturae per modum gubernationis; sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus a principio in caelo empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

Ad secundum dicendum, quod ridiculum est dicere, quod animae aut alicui spirituali substantiae sit aliquis locus naturalis; sed per congruentiam quamdam aliquis specialis locus creaturae spirituali (1) attribuitur. Paradisus enim terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam, et quantum ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis praeservandi corpus humanum a corruptione, quod non competebat aliis animalibus. Et ideo ut Damascenus dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*): *in paradiso nullum irrationalium habitabat*; licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad tertium dicendum, quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum; sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quaedam, quam conservaturus non erat. Per hujusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit; quamvis, ut dicitur, nunc Enoch et Elias in illo paradiso habitent.

Ad quartum dicendum, quod illi qui dicunt paradisum esse sub circulo aequinoctiali opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum propter aequalitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris; quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen, in lib. 2 Meteor., expresse dicit (cap. 5), quod regio illa est inhabitabilis propter aestum; quod videtur probabilius; quia terrae, per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatae in calore propter solam vicinitatem solis. Quidquid autem de hoc sit, credendum est paradisus in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub aequinoctiali, vel alibi.

(1) Ita Nicolai cum edit. Patav. Edit. Rom. anni 1649. *in orporali.* Cod. Alcan. cum edit. Rom. anni 1570, *corporali*; et ad marginem codicis scribitur *spritualis*, quae optima est lectio.

ARTICULUS III.

Utrum homo sit positus in paradiso ut operaretur et custodiret illum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non sit positus in paradiso ut operaretur et custodiret illum. Quod enim introductum est in poenam peccati, non fuisset in paradiso in statu innocentiae. Sed agricultura introducta est in poenam peccati, ut dicitur Genes. 3. Ergo homo non fuit positus in paradiso ut operaretur ibi.

2. Praeterea, custodia non est necessaria ubi non timetur violentus invasor. Sed in paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut paradisum custodiret.

3. Praeterea, si homo positus est in paradiso ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quod homo factus sit propter paradisum, et non e converso; quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in paradiso ut operaretur et custodiret illum.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2: *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum.*

Concl. Congruit ut Deus cum fecisset hominem, poneret in paradiso illum, ut ibi operaretur et custodiret illum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (8 super Genes. ad litt., c. 10), *Verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi.* Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in paradiso ut ipse Deus operaretur et custodiret hominem; *operaretur*, inquam, justificando ipsum; cujus operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur, sicut aer obtenebratur si cesset influentia luminis; *ut custodiret* vero ab omni corruptione et malo. Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur et custodiret paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa sicut post peccatum; sed fuisset jucunda propter experientiam virtutis naturae. Custodia etiam illa non esset contra invasorem; sed esset ad hoc quod homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et sic paradisus ordinabatur ad bonum hominis, et non e converso.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum homo factus fuerit in paradiso.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo factus fuerit in paradiso. Angelus enim in loco suae habitationis creatus fuit, scilicet in caelo empyreo. Sed paradisus fuit locus congruus habitationi humanae ante peccatum. Ergo videtur quod in paradiso homo debuit fieri.

2. Praeterea, alia animalia conservantur in loco suae generationis, sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in paradiso, ut dictum est, quaest. 97, art. 4. Ergo in paradiso fieri debuit.

3. Praeterea, mulier in paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in paradiso.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 15: *Tulit Deus hominem, et posuit eum in paradiso.*

Concl. Factus est homo extra paradisum, deinde in ipsum gratia Dei translatus est, transferendus inde post vitam animalem in caelum.

Respondeo dicendum, quod paradisus fuit locus congruus habitationi humanae quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiae Dei imputaretur, non humanae naturae, Deus hominem extra paradisum fecit: et postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in caelum.

Ad primum ergo dicendum, quod caelum empyreum est locus congruus Angelis quantum ad eorum naturam, et ideo ibi sunt creati.

Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad tertium dicendum, quod mulier facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus ejus formabatur; et similiter filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes jam erant positi.

QUAESTIO CIII.

DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI.

(In octo articulos divisa.)

Postquam praemissum est de creatione rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione: et primo in communi; secundo in speciali de effectibus gubernationis.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum mundus ab aliquo gubernetur; 2.° quis sit finis gubernationis ipsius; 3.° utrum gubernetur ab uno; 4.° de effectibus gubernationis; 5.° utrum omnia divinae gubernationi subsint; 6.° utrum omnia immediate gubernentur a Deo; 7.° utrum divina gubernatio cassetur in aliquo; 8.° utrum aliquid divinae providentiae contranitatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mundus gubernetur ab aliquo. — (2-2, *quaest.* 92, *art.* 3, *corp.*; *et* 1, *dist.* 3, *quaest.* 1, *art.* 2; *et* 3 *cont., cap.* 64; *et Ver. quaest.* 5, *art.* 2, *et* 3, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari quae moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quae sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Praeterea, eorum est proprie gubernari quae ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Praeterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed contra est quod dicitur Sap. 14, 3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia;* et Boetius dicit, in lib. 3 de Consolat., metro 9:

O qui perpetua mundum ratione gubernas!

Concl. Cum omnia, quae sunt in mundo certos et determinatos fines consequantur, a divina sapientia regantur necesse est.

Respondeo dicendum, quod quidam antiqui phi-

losophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi.

Sed haec positio ostenditur esse impossibilis ex duobus; primo quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus; quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi: sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet, ut ab Aristotele dictum Tullius introducit in lib. 2 de Natura deor. (vel potius ut a Cleante, aliquant. a princip.; Arist. tamen quid simile habet 12 Metaph., text. 52). Secundo autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae sunt, ut ex supradictis patet, qu. 19, art. 4, ad 1, et qu. 44, art. 1 et 2. Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat; quod est gubernare.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter: uno modo sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales; et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quae sunt ad finem: alio modo aliquid dicitur operari vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum vel directum in finem; sicut sagitta movetur directa ad signum a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque res indiget gubernatione: quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret, quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit, qu. 104, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod necessitas naturalis inhaerens rebus quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem; sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittae. Sed in hoc differt, quia id quod creaturae a Deo recipiunt est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem.

ARTICULUS II.

Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum. — (1-2, *quaest.* 1, *art.* 8; *et* 3 *cont.*, *cap.* 17, 25 *et* 27, *fine.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re; sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quae est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Praeterea, Philosophus dicit (1 Eth., cap. 1), quod *finium quidam sunt operationes, quidam opera* idest operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum; operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

3. Praeterea, bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est *tranquillitas ordinis*, ut Augustinus dicit (19 de Civ., Dei cap. 13, in princ.). Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 16, 4: *Universa propter se operatus est Dominus.* Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Concl. Cum principium rerum sit externum, oportet et finem gubernationis mundi esse aliquid extra mundum.

Respondeo dicendum, quod cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet, quaest. 19, art. 4, et quaest. 44, art. 1 et 2, necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis: unde finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis; bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum aliquod consequimur multipliciter: uno modo sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem, aut scientiam; alio modo ut aliquid per nos operatum, sicut aedificator consequitur finem faciendo domum; alio modo sicut aliquod bonum habitum vel possessum, ut ille qui emit consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur universum esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de finibus artium; quarum quaedam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistae finis est citharizare, quaedam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut aedificatoris finis non est aedificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum, vel etiam sicut repraesentatum: sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum: quia ad hoc unaquaeque res tendit ut participet ipsum et assimiletur ei quantum potest.

Ad tertium dicendum, quod finis quidam universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in 12 Met. (text. 52).

ARTICULUS III.

Utrum mundus gubernetur ab uno.
(2, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 2; *et Ver. quaest.* 5, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno. De causa enim per effectus judicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter gubernantur et operantur; quaedam enim sunt contingentia, quaedam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Praeterea, ea quae gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt nisi propter imperitiam aut insipientiam aut impotentiam gubernantis; quae a Deo sunt procul. Sed res creatae a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Praeterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed *melius est simul esse duo quam unum*, ut dicitur Eccle. 4, 9. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus.

Sed contra est quod unum Deum et unum Dominum confitemur, secundum illud Apostoli, 1 ad Cor. 8, 6: *Nobis est unus Deus pater . . . . et Dominus unus*; quorum utrumque ad gubernationem pertinet; nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur, ut supra dictum est, quaest. 13, art. 8. Ergo mundus gubernatur ab uno.

Concl. Cum finis gubernationis mundi sit optimum bonum, necesse est, ipsum ab uno gubernari.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Cujus ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boetius probat (in 3 de Consol., prosa 11) per hoc quod, sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt; nam unumquodque intantum est, inquantum unum est. Unde videmus quod res repugnant suae divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscujusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti; unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit (12 Metaph., in fin.): *Entia nolunt disponi male*; *nec bonum pluralitas participatuum, unus ergo princeps.*

Ad primum ergo dicendum, quod motus est actus mobilis a movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra dictum est, quaest. 47, art. 1 et 2, et qu. 48, art. 2, non ex diversitate gubernantium.

Ad secundum dicendum, quod contraria etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad tertium dicendum, quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum; sed ei quod est essentialiter bonum non potest fieri aliqua additio bonitatis.

ARTICULUS IV.

Utrum effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis, ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Praeterea, ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est, art. praec. Ergo et gubernationis effectus est unus tantum.

3. Praeterea, si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Haec autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. 12 de div. Nom., lect. 1), quod *Deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et in seipsa implet.* Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinae sunt aliqui determinati effectus.

Concl. Principalis finis gubernationis unus est: generales fines sunt duo, at in particulari sunt innumerabiles.

Respondeo dicendum, quod effectus cujuslibet actionis ex fine ejus pensari potest; nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cujus participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter: uno modo ex parte ipsius finis; et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona, et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari; et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum; quia secundum haec duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur.

Ad alia duo patet responsio per ea quae dicta sunt, in corp. art.

ARTICULUS V.

Utrum omnia divinae gubernationi subdantur.— (*Sup., quaest.* 22, *art.* 2 *et* 3; *et* 1, *dist.* 39, *quaest.* 2, *art.* 1; *et* 3 *cont., cap.* 64, 94, *et* 131; *et Ver. quaest.* 5, *art.* 2 *et* 4; *et opusc.* 2, *cap.* 124, 131 *et* 133.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia divinae gubernationi subdantur. Dicitur enim Eccle. 9, 11: *Vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus.* Quae autem gubernationi alicujus subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quae sunt sub sole, non subduntur divinae gubernationi.

2. Praeterea, Apostolus, 1 ad Corinth. 9, 9, dicit quod *non est Deo cura de bobus.* Sed unicuique est cura eorum quae gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinae gubernationi.

3. Praeterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest, cum habeat dominium sui actus, et per se agat, et non solum agatur ab alio; quod videtur esse eorum quae gubernantur. Ergo non omnia sunt divinae gubernationi subdita.

Sed contra est quod Augustinus dicit (5 de Civitate Dei, cap. 11, circ. fin.), quod *Deus non solum caelum et terram, nec solum hominem et Angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia derelinquit.* Omnia ergo ejus gubernationi subduntur.

Concl. Cum Deus sit effectiva causa omnium, necesse est ut omnia divinae providentiae subdantur, non solum superiora, sed omnia humana et inferiora.

Respondeo dicendum, quod secundnm eamdem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia ejusdem est rem producere et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est, qu. 44, art. 1 et 2. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod ejus gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. In tantum enim alicujus gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est, art. praec. et quaest. 44, art. 4. Unde, cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supradictis patet (ibid.), impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae.

Stulta igitur fuit opinio dicentium quod haec inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanae non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ezech. 9, 9: *Dereliquit Dominus terram.*

Ad primum ergo dicendum, quod sub sole dicuntur esse ea quae secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quae in eis fiunt sint casualia, sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest: et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in hujusmodi rebus, demonstrat ea alicujus gubernationi esse subjecta. Nisi enim hujusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quae non cognoscunt; et sic non eveniret in eis aliquid praeter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicujus superioris causae proveniunt, non dicit simpliciter quod vidit casum esse in omnibus; sed dicit *tempus et casum*, quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum, quod gubernatio est quaedam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est *actus mobilis a movente*, ut dicitur in 3 Physic., text. 18. Omnis autem actus proportionatur ei cujus est actus; et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis res diversimode gubernantur secundum earum diversitatem. Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tamquam habentia dominium sui actus; et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante; sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales, quae tantum aguntur et non agunt. Cum ergo Apostolus dicit quod *Deo non est cura de bobus*, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae, sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturae, ut ex adjunctis ibi patet.

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem; quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tamquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

ARTICULUS VI.

Utrum omnia immediate gubernentur a Deo. — (*Sup., quaest.* 22, *art.* 3; *et* 3 *cont., cap.* 76, 77, 83 *et* 94; *et opusc.* 2, *cap.* 133.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo. Gregorius enim Nyssenus, lib. 8 de Providentia cap. 3, reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria: primam quidem primi Dei, qui providet rebus caelestibus, et universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui caelum circumeunt, scilicet respectu eorum quae sunt in generatione et corruptione; tertiam vero providentiam dixit quorumdam daemonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.

2. Praeterea, melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in 8 Phys. (text. 48). Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

3. Praeterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod mediantibus aliquibus gubernet; sicut rex terrenus quia non sufficit ad omnia agenda, nec

ubique est praesens in suo regno, propter hoc oportet quod habeat suae gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in 3 de Trin., c. 4, in princ.): *Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem; et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et justum; et ille per ipsum Deum.*

Concl. Gubernantur omnia immediate a Deo secundum rationem gubernationis: quoad executionem vero quaedam mediantibus aliis gubernantur.

Respondeo dicendum, quod in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa Providentia, et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat: quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis.

Cujus ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere, vel ratione et cognitione practica (1) (qualis est ratio gubernationis) in hoc consistit quod particularia cognoscantur, in quibus est actus: sicut optimus medicus est qui non considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularia; et idem patet in caeteris. Unde oportet dicere, quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae, tanto erit melior gubernatio, quanto major perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum; et ideo sic Deus gubernat res ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat; sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis posuit Deum non immediate omnia gubernare; quod patet per hoc quod divisit in tria providentiam, quae est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum, quod si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum melius fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum, quod non solum pertinet ad imperfectionem (2) regis terreni quod executores habeat suae gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem; quia ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur.

ARTICULUS VII.

Utrum aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit. — (*Sup. quaest.* 22, *art.* 2, *ad* 1; *et* 2, *dist.* 6, *art.* 1, *ad* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius (in 3 de Consol. prosa 12, ante med.), quod *Deus per bonum cuncta disponit.* Si ergo nihil in rebus contingit praeter ordinem divinae gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

2. Praeterea, nihil est casuale quod evenit secundum praeordinationem alicujus gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus praeter ordinem gubernationis divinae, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Praeterea, ordo divinae gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundum rationem aeternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus praeter ordinem divinae gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant et nihil sit in rebus contingens; quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere praeter ordinem gubernationis divinae.

Sed contra est quod dicitur Esther 13, 9: *Domine Deus, Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita et non est qui possit resistere tuae voluntati.*

Concl. Cum divina providentia sit universalis causa non unius tantum generis, sed universaliter totius entis, nihil potest praeter illius ordinem in universo evenire.

Respondeo dicendum, quod praeter ordinem alicujus particularis causae aliquis effectus evenire potest, non autem praeter ordinem causae universalis. Cujus ratio est, quia praeter ordinem particularis causae nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem; sicut indigestio contingit praeter ordinem virtutis nutritivae ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis, impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis; sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae providentiae, qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eumdem ordinem relabatur secundum aliam causam.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum; quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est, quaest. 48, art. 4, et qu. 49, art. 3. Et ideo res aliqua dicitur mala per hoc quod exit ab ordine alicujus particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinae, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum, quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt; sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 24.

Ad tertium dicendum, quod dicuntur aliqui effectus contingentes per comparationem ad proximas causas, quae in suis effectibus deficere possunt; non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinae: quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est ex aliqua causa subjecta gubernationi divinae.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Nicolai. Cod. Tarrac. cum Garcia, et edit. Patav.. *Optimum* (edit. Patav. addit *autem*) *in omni ratione et cognitione practica.*

(2) Ita Nicolai post edit. Duacens. Cod. Alcan. obscure, *defectum*. Quidam codd. et edit. Gothicae, Colon Rom. et Patav., *perfectionem*. Mox edit. Rom., *executorem et quia ordine ministrorum.*

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae. Dicitur enim Isa. 3, 8: *Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum.*

2. Praeterea, nullus rex juste punit eos qui ejus ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinae ordinationi, nullus juste puniretur a Deo.

3. Praeterea, quaelibet res subjicitur ordini divinae gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quae contranituntur divinae gubernationi.

Sed contra est quod dicit Boetius (in 3 de Cons. prosa 12, circa med.): *Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit,* ut dicitur Sapient. 8, de divina sapientia.

Concl. Cum unumquodque in operatione sua ad bonum tendat, licet possit a determinato ordine boni declinare, constat nihil contraniti divinae ordinationi in generali, sed tantum in speciali.

Respondeo dicendum, quod ordo divinae sapientiae dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius. Alio modo in speciali, secundum quod progreditur a causa particulari, quae est executiva divinae gubernationis. Primo igitur modo nihil contranititur ordini divinae gubernationis; quod ex duobus patet.

Primo quidem ex hoc quod ordo divinae gubernationis totaliter in bonum tendit; et unaquaeque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum: *Nullus enim respiciens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., lect. 22). Alio modo apparet idem ex hoc, quod, sicut supra dictum est, art. 1, huj. quaest., ad 1, omnis inclinatio alicujus rei, vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente; sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus *omnia disponere suaviter.*

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur aliqui vel cogitare vel loqui vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinae gubernationis (quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum); sed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur juste a Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari, non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

QUAESTIO CIV.

DE EFFECTIBUS DIVINAE GUBERNATIONIS IN SPECIALI.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus divinae gubernationis in speciali; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum creaturae indigeant ut conserventur in esse a Deo; 2.° utrum conserventur a Deo immediate; 3.° utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum; 4.° utrum aliquid in nihilum redigatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum creaturae indigeant ut a Deo conserventur in esse. — (2-2, *quaest.* 109, *art.* 2, *ad* 3, *et art.* 8, *corp.*, *et art.* 9, *ad* 1; *et* 3 *cont.*, *cap.* 65 *et* 67, *ratione* 3, *et* 114; *et Pot. qu.* 5, *art.* 1; *et Joan.* 5, *lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creaturae non indigeant ut a Deo conserventur in esse. Quod enim non potest non esse non indiget ut conservetur in esse; sicut quod non potest abscedere non indiget ut conservetur ne abscedat. Sed quaedam creaturae sunt quae secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturae indigent ut a Deo conserventur in esse. Probatio mediae. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse et oppositum ejus impossibile est ei inesse; sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam; quia unumquodque secundum hoc est ens actu quod habet formam. Quaedam autem creaturae sunt quae sunt formae quaedam subsistentes, sicut de Angelis dictum est, quaest. 50, art. 2 et 3. Et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus caelestibus, quaest. 66, art. 2. Hujusmodi ergo creaturae secundum suam naturam ex necessitate sunt et non possunt non esse. Potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma, quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

2. Praeterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam ejus operatione cessante; sicut cessante actione aedificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suae creaturae conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

3. Praeterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturae, quia quaelibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quaedam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiae, et corpora caelestia. Ergo hujusmodi creaturae non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Praeterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis

aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur; non enim per hujusmodi actionem fit ipsum esse creaturae, quia quod jam est non fit; neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse vel continue aliud adderetur creaturae, quod est inconveniens. Non igitur creaturae conservantur in esse a Deo.

Sed contra est quod dicitur Heb. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae.*

Concl. Cum Deus sit prima omnium causa in fieri et esse, necesse est, ut omnia etiam ab ipso conserventur.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte et per accidens; sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens: puta, si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare; et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quaedam sunt quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit, lib. 16 Moral., cap. 16.

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum et non directe secundum esse ejus; quod quidem convenit et in artificialibus et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad ejus fieri, non autem directe quantum ad esse ejus. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam ejus: forma autem domus est compositio et ordo; quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formae inquantum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius inquantum est talis forma, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formae secundum quod est in materia, idest quod haec materia acquirat hanc formam; et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem; et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae et non solum secundum quod acquiritur in hac materia; et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione solis; qua scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eamdem rationem qua est in igne. Unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis; et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. Et ideo Augustinus dicit (4 super Gen. ad litt., cap. 12. circa princ.): *Virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species omnisque natura concederet*; et (in 8 ejusdem lib., cap. 12, circa med.) dicit, quod *sicut aer praesente luminae fit lucidus, sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur.*

Ad primum ergo dicendum, quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, qua in forma vel in materia talium creaturarum.

Ad secundum dicendum, quod Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse sua actione cessante, sicut non potest ei communicare quod non sit causa illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fiendi tantum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de conservatione quae est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturae, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

ARTICULUS II.

Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum qua et creator, ut dictum est, art. praec. Sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

2. Praeterea, unaquaeque res magis est proxima sibi quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturae quod conservet seipsam; ergo multo minus potest ei communicari quod conservet aliam; ergo Deus omnia conservat absque alia media causa conservante.

3. Praeterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa ejus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causae creatae, ut videtur, non sunt causae suorum effectuum nisi secundum fieri; non sunt enim causae nisi movendo, ut supra habitum est, art. praec. Ergo non sunt causae conservantes suos effectus in esse.

Sed contra est, quod per idem conservatur res per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

Concl. Deus non omnia immediate conservat in esse, sed quaedam immediate, et aliqua mediantibus aliis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est art. praec., dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat: uno modo indirecte et per accidens per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo directe et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut e causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quae impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae; et tanto magis, quanto causa fuerit altior, et primae causae proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio et permanentia rerum; sicut Philosophus dicit (in 12 Metaph., text. 34), quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quae est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. Sic igitur dicendum est, quod Deus conservat res quasdam in esse mediantibus aliquibus causis.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus immediate omnia creavit; sed in ipsa rerum creatione (1) ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent per quas secundario conservarentur in esse; praesupposita tamen principali conservatione quae est ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui praestari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei praestari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui praestari potest quod sit sui ipsius conservativus; potest tamen ei praestari quod sit conservativus alterius.

Ad tertium dicendum, quod nulla creatura potest esse causa alterius quantum ad hoc quod acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum alicujus mutationis; quia semper agit praesupposito aliquo subjecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectum, absque alia immutatione effectus hujusmodi formam vel dispositionem conservat; sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quaedam mutatio; sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola praesentia illuminantis.

ARTICULUS III.

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere. — (*Ver. quaest.* 5, *art.* 2 *ad* 6; *et Pot. quaest.* 5, *art.* 3 *et* 4; *et quol.* 4, *quaest.* 3, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus (in lib. 83 QQ., quaest. 21), quod *Deus non est causa tendendi in non esse.* Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Praeterea, Deus est causa rerum ut sint per suam bonitatem; quia, ut Augustinus dicit (in lib. 1 de Doctr. christ., cap. 32), *inquantum Deus bonus est, sumus.* Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint; quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Praeterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse; quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 10, 24: *Corripe me, Domine, verumtamen in judicio, non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

Concl. Sicut Deus non de necessitate naturae, sed libere res in esse produxit et conservat, ita pro sua voluntate illas in nihilum redigere potest.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturae. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest a sua natura mutari. Sed sicut supra est habitum, quaest. 19, art. 4, haec positio est falsa et a fide catholica penitus aliena, quae confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud psalm. 134, 6: *Omnia quaecumque voluit Dominus fecit.* Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat ex Dei voluntate dependet; nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse, ut dictum est, art. 1 et 2 huj. quaest.

Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere, ita post-

(1) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav., *reparatione*.

quam jam factae sunt, potest eis non influere esse et sic esse desinerent; quod est eas in nihilum redigere.

Ad primum ergo dicendum, quod non esse non habet causam per se; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; ens autem per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

Ad secundum dicendum, quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturae, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis, sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine praejudicio bonitatis suae res non producere in esse; ita absque detrimento suae bonitatis potest res in esse non conservare.

Ad tertium dicendum, quod si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quod ab agendo cessaret.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquid in nihilum redigatur. — (1, *dist.* 8, *quaest.* 3, *art.* 2, *corp.*; *et Pot. quaest.* 5, *art.* 9, *ad* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur ut nihil sit nisi Deus; et ita creaturae in nihilum redigentur.

2. Praeterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum; unde in 8 Phys. (text. 78), probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum; et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Praeterea, forma et accidentia non habent materiam partem sui, sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 3, 14: *Didici, quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum.*

Concl. Cum nec secundum ordinem naturalem rebus inditum, nec per miracula, quae fiunt ad gratiae manifestationem, aliqua creaturarum in nihilum redigatur; simpliciter dicendum est nihil omnino in nihilum redigi.

Respondeo dicendum, quod eorum quae a Deo fiunt circa creaturam, quaedam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quaedam vero miraculose operatur praeter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur, quaest. seq., art. 6. Quae autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis; quae vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiae manifestationem, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; et postmodum inter caetera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturae hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur; quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quae incorruptibilis est, utpote subjectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur (1), quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod res in esse productae sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis; sed quod in nihilum redigerentur, hujusmodi manifestationem impediret: cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli Hebr. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae.*

Ad secundum dicendum, quod potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quae non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in aeternum.

Ad tertium dicendum, quod formae et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed remanent (2) in potentia materiae, vel subjecti.

QUAESTIO CV.

DE MUTATIONE CREATURARUM A DEO.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinae, qui est mutatio creaturarum: et primo de mutatione creaturarum a Deo; secundo de mutatione unius creaturae ab alia.

Circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam; 2.° utrum immediate possit movere aliquod corpus; 3.° utrum possit movere intellectum; 4.° utrum possit movere voluntatem; 5.° utrum Deus operetur in omni operante; 6.° utrum possit aliquid facere praeter ordinem rebus inditum; 7.° utrum omnia quae sic Deus facit, sint miracula; 8.° de diversitate miraculorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam. — (*Inf., quaest.* 110, *art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus (in 7 Metaph., text. 28): *formam in hac materia nihil facere potest nisi forma quae est in materia*; quia *simile facit sibi simile.* Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Praeterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad unum per aliquid aliud; ut enim in 3 de Anima (text. 58) dicitur: *universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione.* Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam nisi mediante aliquo particulari agente.

(1) Ita MSS. cum edit. Rom. et Nicolai. Al., *ordinetur seu ostendatur.*
(2) Al., *remanet.*

3. Praeterea, sicut esse commune dependet a prima causa universali; ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra habitum est, quaest. 45, art. 5. Sed determinatum esse alicujus rei est per propriam ejus formam. Ergo propriae rerum formae non producuntur a Deo nisi mediantibus causis particularibus.

Sed contra est quod dicitur Genes. 11, 7: *Formavit Deus hominem de limo terrae.*

Concl. Cum Deus sub potestate sua, quam produxit materiam, contineat; immediate eam ad formam movere potest.

Respondeo dicendum, quod Deus immediate potest movere materiam ad formam; quia ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa, quae eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam; et hoc est moveri materiam ad formam; quia forma nihil aliud est quam actus materiae.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus aliquis invenitur assimilari causae agenti dupliciter: uno modo secundum eamdem speciem, ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne; alio modo secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa; et sic animalia ex putrefactione generata, et plantae, et corpora mineralia assimilantur soli et stellis quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causae agenti simulatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est, quaest. 44, art. 1 et 2. Unde compositum, quod generatur similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus; non autem aliqua alia forma non in materia existens; quia materia non continetur in virtute alterius substantiae separatae. Et ideo daemones et Angeli operantur circa haec visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturae. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales, inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiae imprimere.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo; unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocumque alio.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus. — (*Opusc.* 10, *art.* 1, *et* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus. Cum enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in 7 Physic. (text. 9 et seq.), oportet esse contactum quemdam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei et corporis alicujus. Dicit enim Dionysius (in cap. 1 de div. Nom., a med. lect. 3), quod *Dei non est aliquis tactus.* Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

2. Praeterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

3. Praeterea, Philosophus probat (in 8 Phys., text. 79), quod *potentia infinita movet in instanti.* Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri; quia cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est, quaest. 25, art. 2. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

Sed contra, opera sex dierum Deus fecit immediate, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. 1, 9: *Congregentur aquae . . . . in locum unum.* Ergo Deus immediate potest movere corpus.

Concl. Cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus, qui potest immediate formam materiae imprimere, possit immediate quodcumque corpus movere.

Respondeo dicendum, quod erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea quae supradicta sunt, art. 1, hujus quaest. Nam omnis motus corporis cujuscumque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quae datur a generante, ratione cujus generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Ejusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem ad formam. Ignis enim non solum generat alium ignem; sed etiam calefacit, et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est ut possit secundum quemcumque motum corpus quodcumque movere.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est tactus: scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur, quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum Deus, cum sit incorporeus, non tangit nec tangitur; secundum autem virtualem contactum tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia nullius creaturae virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod *non est tactus Dei*, ut scilicet tangatur.

Ad secundum dicendum, quod movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur, sed sicut desideratum et notum a seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus (in 8 Physic., text. 78 et seq.), intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione. Virtus primi motoris est virtus infinita, quod probat per hoc quod potest movere tempore infinito. Virtus autem infinita si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore; quod est impossibile. Ergo oportet quod infinita virtus primi mo-

toris sit non in magnitudine. Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cujus ratio est, quia omnis virtus quae est in magnitudine movet secundum se totam, cum moveat per necessitatem naturae. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem major est potentia moventis, tanto est major velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore; quia cujuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quae non est in magnitudine, est virtus alicujus intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

ARTICULUS III.

Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum. Actio enim intellectus est ab eo in quo est; non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 16). Actio autem ejus quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio; et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

2. Praeterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motus non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere ejus, sicut dicitur quod *intelligere vel sentire est motus quidam*, secundum Philosophum (in 3 de Anima, text. 28.). Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Praeterea, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis a nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed contra, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus *docet hominem scientiam*, sicut dicitur in psalm. 93, 10. Ergo Deus movet intellectum hominis.

Concl. Cum Deus sit primum intelligens, et primum ens in quo omnia entia praeexistunt intelligibiliter; movet intellectum creatum et dando ei virtutem ad intelligendum, et imprimendo species intelligibiles, quibus actu intelligat.

Respondeo dicendum, quod sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam, quae est principium motus; ita dicitur movere intellectum quod causat formam quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente.

Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum. Ipse enim est ipsum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde, cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter, cum ipse sit primum ens, et omnia entia praeexistant in ipso sicut in prima causa; oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant.

Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem, vel superadditam, et inquantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima; ab ipso enim datur intelligenti, quod intelligere possit.

Ad secundum dicendum, quod lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectae est sufficiens principium intelligendi, secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens.

Ad tertium dicendum, quod intelligibile movet intellectum nostrum, inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra habitum est, qu. 56, art. 3. Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit intelligibilis, ut dictum est, qu. 12, art. 2.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit movere voluntatem creatam. — (*Inf., qu.* 111, *art.* 2, *et qu.* 115, *art.* 4; *et* 1-2, *qu.* 9, *art.* 6, *et qu.* 80, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 15, *qu.* 1, *art.* 3; *et* 3 *cont., cap.* 88, 89, 91 *et* 92, *princ.*; *et Ver. qu.* 22, *art.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco, et ita non potest moveri a Deo.

2. Praeterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret; nam voluntarie moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Praeterea, motus magis attribuitur moventi quam mobili; unde homicidium non attribuitur lapidi, sed projicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

Concl. Proprium est Dei voluntatem movere, ipsam in volente causando, et objective, interius efficaciter illam inclinando

Respondeo dicendum, quod, sicut intellectus, ut dictum est, art. praec., movetur ab objecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab objecto, quod est bonum, et ab eo qui causat virtutem volendi.

Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto a quocumque bono: non autem sufficienter et efficaciter nisi a Deo: non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se

extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet, ut objectum. Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est ejus qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, idest, a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

Ad tertium dicendum, quod si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum; sed quia per hoc quod movetur ab alio non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est, in solut. praec., ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

ARTICULUS V.

Utrum Deus operetur in omni operante. — (3 *cont.*, *cap.* 66 *et* 67, *et* 4, *cap.* 44; *et opusc.* 3, *cap.* 131, *fine*, *et* 145.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. Praeterea, una operatio non est simul a duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturae est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura; et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Praeterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

Sed contra est quod dicitur Is. 26, 12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.*

Concl. Deus non sic in omnibus operatur agentibus ut et ipsa non operentur, sed operatur in quolibet finaliter, effective et formaliter, ut tamen et ipsa etiam agant.

Respondeo dicendum, quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis.

Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur; quinimo, omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum; *finis* vero et *agens* et *forma* se habent ut actionis principium; sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens; tertio autem forma ejus, quod ab agente applicatur ad agendum, quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca, vel lectus; et applicat ad actionem securim, quae incidit per suum acumen. Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis: cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens (nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus), sequitur quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem (sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum qui tamen interdum formam securi non tribuit), sed etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam, quae est principium actionis (sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium), sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est propria causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura, secundum illud Job 10, 11: *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus suffi-

cienter operatur in rebus (1) ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum, quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

Ad tertium dicendum, quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est, in corp. articuli.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum. — (3, *part.*, *quaest.* 43, *art.* 1, *corp.*; *et* 3 *contra*, *cap.* 98, 99 *et* 161; *et Pot. qu.* 6, *art.* 1; *et op.* 3, *cap.* 138, *et op.* 10, *art.* 1 *et* 17.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus (lib. 26 contra Faustum, c. 3, ante med.): *Deus conditor et creator omnium naturarum nihil contra naturam fecit.* Sed hoc videtur esse contra naturam quod est praeter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid praeter ordinem rebus inditum.

2. Praeterea, sicut ordo justitiae est a Deo, ita et ordo naturae. Sed Deus non potest facere aliquid praeter ordinem justitiae; faceret enim tunc aliquid injustum. Ergo non potest facere aliquid praeter ordinem naturae.

3. Praeterea, ordinem naturae Deus instituit. Si igitur praeter ordinem naturae Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis; quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. 26 contra Faustum, loc. cit.), quod *Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturae.*

Concl. Prout ordo rerum dependet a prima causa, non potest Deus contra ordinem rerum facere: prout vero dependet a qualibet secundarum causarum, praeter ordinem rerum facere potest.

Respondeo dicendum, quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quaelibet causa habeat rationem principii; et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso; cujus exemplum apparet in rebus humanis; nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore cum et hic contineatur sub ordine regis a quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam praescientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus: sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere; unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt. Unde et Augustinus dicit (loc. sup. cit.), quod *Deus contra solitum cursum naturae facit*; *sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquid contingit in rebus naturalibus praeter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere: uno modo per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo (1) ut moveatur deorsum; et hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis; et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit praeter modum naturalem aquae, quae movetur deorsum; est enim ex impressione caelestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit (loc. cit.), quod *idest cuilibet rei naturale quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae.*

Ad secundum dicendum, quod ordo justitiae est secundum relationem ad causam primam, quae est regula omnis justitiae; et ideo praeter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quod ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum praeter hunc ordinem agit, non mutatur.

ARTICULUS VII.

Utrum omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula. — (*Pot. qu.* 6, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 18, *qu.* 1, *art.* 3; *et* 3 *cont.*, *cap.* 101 *et* 102.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et justificatio impii, fiunt a Deo praeter ordinem naturalem; non enim fiunt per actionem alicujus causae naturalis; et tamen haec miracula non dicuntur. Ergo non omnia quae facit Deus praeter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Praeterea, miraculum dicitur aliquid *arduum et insolitum supra facultatem* (2) *naturae et spem admirantis proveniens.* Sed quaedam fiunt praeter naturae ordinem quae tamen non sunt ardua; sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione vel sanatione aegrotorum; nec etiam sunt insolita, cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur, ut ad umbram Petri sanarentur (Act. 5), nec etiam sunt supra facultatem naturae, ut cum aliqui sanantur a febribus; nec etiam supra spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quae tamen fiet praeter ordinem naturae. Ergo non omnia quae fiunt praeter naturae ordinem, sunt miracula.

3. Praeterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui mani-

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom. *in nobis.*

(1) Nicolai: *ab ea.*

(2) Ita ex MSS. restituerunt theologi; edit. Rom., *praeter facultatem.*

festis; quandoque autem aliqua accidunt praeter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis, sicut cum apostoli facti sunt scientes, neque invenientes, neque discentes. Ergo non omnia quae fiunt praeter ordinem naturae sunt miracula.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. 26 contra Faustum, c. 3, a med.), quod *cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum, solitumque naturae, magnalia vel mirabilia nominantur.*

Concl. Cum miraculum dicatur quasi admiratione plenum, oportet illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dici.

Respondeo dicendum, quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti, et causa occulta; sicut aliquis admiratur, cum videt eclipsim solis, et ignorat causam, ut dicitur in principio Metaphys., c. 11. Potest autem causa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quae tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni quod non est mirum alii; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio et justificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur, quia non sunt nata fieri per alias causas; et ita non contingunt praeter ordinem naturae, cum haec ad ordinem naturae (1) non pertineant.

Ad secundum dicendum, quod *arduum* dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit, sed quia excedit facultatem naturae. Similiter etiam *insolitum* dicitur, non quia frequenter non eveniat, sed quia est praeter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturae dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti, sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturae miraculum esse dicitur, non supra spem gratiae, quae est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum, quod scientia apostolorum quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

ARTICULUS VIII.

Utrum unum miraculum sit majus alio.
(1-2, *qu.* 113, *art.* 10, *corp.*; *et* 3 *cont.*, *cap.* 101, *fin.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod unum miraculum non sit majus alio. Dicit enim Augustinus in epist. ad Volusianum: *In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis.* Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula; ergo unum non est majus alio.

2. Praeterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum quam illum; ergo unum miraculum non est majus altero.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 14, 12, de operibus miraculosis loquens: *Opera quae ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet.*

Concl. Miraculorum unum alio majus esse contingit, non secundum comparationem ad divinam potentiam, sed ad facultatem naturae, quatenus magis eam excedit.

Respondeo dicendum, quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae; quia quodcumque factum divinae potentiae comparatum est minimum, secundum illud Isa. 40, 15: *Ecce gentes quasi stilla situlae, et quasi momentum staterae reputatae sunt.* Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter: uno modo quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio caecorum, et similia; potest enim natura causare vitam, sed non mortuo; et potest praestare visum, sed non caeco; et haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae quantum ad modum et ordinem faciendi; sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus; et cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliae (1 Reg., 12, et 3 Reg. 18); et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quaelibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quae procedunt ex parte divinae potentiae.

QUAESTIO CVI.

QUOMODO UNA CREATURA ALIAM MOVEAT, ET PRIMO DE ANGELORUM ILLUMINATIONE.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum, est, quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem haec consideratio tripartita: ut primo consideremus quomodo Angeli moveant, qui sunt creaturae pure spirituales; secundo, quomodo corpora moveant; tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi.

Circa primum tria consideranda occurrunt: primo, quomodo Angelus agat in Angelum; secundo, quomodo in creaturam corporalem; tertio, quomodo in homines.

Circa primum considerare oportet de illuminatione et locutione Angelorum, et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quam malorum.

Circa illuminationem quaeruntur quatuor: 1.° utrum unus Angelus moveat intellectum alterius illuminando; 2.° utrum unus moveat voluntatem alterius; 3.° utrum inferior Angelus possit illuminare superiorem; 4.° utrum superior Angelus illuminet inferiorem de omnibus quae cognoscit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unus Angelus illuminet alium. — (2, *dist.* 9, *art.* 2, *et dist.* 11, *qu.* 2, *art.* 1; *et Ver. qu.* 7, *art.* 1; *et* 1 *Cor.* 13, *lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis, et editi fere omnes. Edit. Rom., *facultatem naturae.*

unus Angelus non illuminet alium. Angeli enim eamdem beatitudinem possident nunc quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium, secundum illud Jer. 31, 34: *Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum.* Ergo etiam nunc unus Angelus non illuminat alium.

2. Praeterea, triplex est lumen in Angelis; naturae et gratiae et gloriae. Sed Angelus illuminatur lumine naturae a creante, lumine gratiae a justificante, lumine gloriae a beatificante, quod totum Dei est. Ergo unus Angelus non illuminat alium.

3. Praeterea, lumen est forma quaedam mentis. Sed mens rationalis a solo Deo formatur nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit (in lib. 83 QQ., quaest. 51, non procul a fine). Ergo unus Angelus non illuminat mentem alterius.

Sed contra est quod dicit Dionysius (8 c. cael. Hier., parum ante med.), quod *Angeli secundae hierarchiae purgantur et illuminantur et perficiunper Angelos primae hierarchiae.*

Concl. Unus angelus alium illuminat inquantum ei veritatem quam cognoscit, manifestam facit, vel confortando ipsius intellectum, vel ex parte similitudinis rei intellectae.

Respondeo dicendum, quod unus Angelus illuminat alium.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis, secundum illud ad Eph. 5, 13: *Omne quod manifestatur, lumen est.* Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem agnitae veritatis alii tradere; secundum quem modum Apostolus dicit ad Ephes. 3, 8: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec, illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.* Sic igitur unus Angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit (7 c. caelest. Hierar., post med.), quod *theologi plane monstrant caelestium substantiarum ordines* (1) *a supremis mentibus doceri deificas scientias.*

Cum autem ad intellectum duo concurrant in ejus operatione, ut supra diximus, qu. praec., art. 3, scilicet virtus intellectiva et similitudo rei intellectae, secundum haec duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare potest: primo quidem fortificando virtutem intellectivam ejus; sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi, ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum; hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus Angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectae. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit (2), quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, et sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos, doctores quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit (c. 15 cael. Hier., non remote a med.): *Unaquaeque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam provida* (1) *virtute dividit et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam* (sive *proportionem*).

Ad primum ergo dicendum, quod omnes Angeli tam superiores, quam inferiores immediate vident Dei essentiam, et quantum ad hoc unus non docet alium; de hac enim doctrina Propheta loquitur; unde dicit: *Non docebit vir fratrem suum dicens: Cognosce Dominum; omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum.* Sed rationes divinorum operum, quae in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit quia seipsum comprehendit; aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat; et hoc est quod dicit Dionysius (c. 4 de div. Nom., non multum a princ. lect. 1), quod *Angeli existentium illuminantur rationibus* (2).

Ad secundum dicendum, quod unus Angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturae vel gratiae vel gloriae, sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quae pertinent ad statum naturae et gratiae et gloriae, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei; vel sicut subjectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat. Aliae vero illuminationes quae sunt ab homine vel Angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

ARTICULUS II.

Utrum unus Angelus possit movere voluntatem alterius. — (1-2, *qu.* 9, *art.* 4; *et* 3 *cont. cap.* 88 *et* 89.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus possit movere voluntatem alterius. Quia, secundum Dionysium, sicut unus Angelus illuminat alium, ita purgat et perficit, ut patet ex auctoritate supradicta (art. praec., in arg. *Sed contra*). Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem; nam purgatio videtur esse a sordibus culpae, quae pertinent ad voluntatem: perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est objectum voluntatis. Ergo unus Angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Praeterea, sicut Dionysius dicit (7 et 8 c. cael. Hier., circa princ.), nomina Angelorum designant eorum proprietates. Seraphim enim *incendentes* dicuntur, aut *calefacientes*, quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo Angelus movet voluntatem alterius.

3. Praeterea, dicit Philosophus (in 3 de Anima, text. 57), quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem.* Sed sicut intellectus Angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior Angelus possit immutare voluntatem alterius.

(1) Ita cod. Alc. et communiter editi. Edit. Rom., *ornatus.*

(2) Ita cod. cit. Al.: *Superior vero Angelus veritatem, quam velociter concepit.* Garcia et Nicolai. accepit, *quodammodo*, etc.

(1) Ita cod. cit. Al., *propria.*

(2) Sive *propriis rerum rationibus, vel entium.*

Sed contra, ejus est immutare voluntatem cujus est justificare; cum justitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui justificat. Ergo unus Angelus non potest mutare voluntatem alterius.

Concl. Cum Angelus, nec sit bonum universale, neque illud ostendat, nec sit auctor intellectualis naturae, alterius voluntatem movere non potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. praec., art. 4, voluntas immutatur dupliciter: uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte ipsius potentiae. Ex parte quidem objecti movet voluntatem et ipsum bonum, quod est voluntatis objectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat objectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed, sicut supra dictum est, loc. cit., alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem: sed nihil sufficienter movet voluntatem nisi bonum universale, quod est Deus; et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videtur a beatis, qui dicenti Moysi: *Ostende mihi gloriam tuam,* respondit: *Ego ostendam tibi omne bonum,* ut habetur Exod. 33, 18 et 19. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut objectum, neque ut ostendens objectum; sed inclinat eam ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem; et per hoc inclinare potest ad amorem creaturae, vel Dei per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentiae voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest qui virtutem volendi creaturae contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est auctor intellectualis naturae. Unde Angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum modum illuminationis est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat, immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est art. praec.; ideo etiam purgatio Angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius (cap. 6 eccl. Hier., part. 3, inter med. et fin.), quod *in caelesti hierarchia purgatio est in subjectis essentiis, tamquam ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens*; sicut si dicamus visum corporalem purgari, inquantum removentur tenebrae; illuminari vero, inquantum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

Ad secundum dicendum, quod unus Angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eamdem naturam animae, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali: quod in Angelis locum non habet.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus inferior superiorem illuminare possit.
(2, *dist.* 9, *art.* 2; *et Ver. quaest.* 9, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a caelesti, et eam repraesentat; unde et superna Jerusalem dicitur *mater nostra*, Gal. 4. Sed in Ecclesia (1) etiam superiores illuminantur ab inferioribus et docentur, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 14, 31: *Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur.* Ergo et in caelesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Praeterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed, sicut dictum est, qu. praec., art. 6 et 7, Deus quandoque praeter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo etiam quandoque operatur praeter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo possunt superiores illuminare.

3. Praeterea, unus Angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est, articul. 1, hujus qu. Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus Angelus ad infimum se convertere mediis praetermissis. Ergo potest eum immediate illuminare; et ita potest illuminare superiores.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. 5 eccl. Hierar, in princ.): *hanc legem esse Divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora.*

Concl. Cum ordo contineatur sub ordine sicut causa continetur sub causa, non potest Angelus inferior superiorem illuminare, potentia scilicet naturali et ordinaria.

Respondeo dicendum, quod inferiores Angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, qu. praec., art. 6, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa; unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat praeter ordinem inferioris causae, ad ordinandum in superiorem causam, sicut in rebus humanis praetermittitur mandatum praesidis, ut obediatur principi. Et ita contingit, ut praeter ordinem naturae corporalis aliquid Deus miraculose operetur ad ordinandum homines in ejus cognitionem. Sed praetermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum; cum operationes Angelorum non sint nobis manifestae, sicut operationes sensibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo praetermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora et non e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur ejus similitudinem. In caelesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores et scientia clariores; et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt

(1) Ita edit. In col. Alcan. legendum *in ecclesiastica* suspicatur Thomas Madalena.

gradu infimi et scientia non eminentes, et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt; et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat praeter ordinem naturae corporalis et spiritualis, ut dictum est, in corp. art. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod Angelus voluntate convertitur ad alium Angelum illuminandum; sed voluntas Angeli semper regulatur lege divina, quae ordinem in Angelis instituit.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis. — (2, *dist.* 9, *art.* 2, *et dist.* 11, *quaest.* 2, *articulo* 1; *et Veritatis, quaest.* 9, *articulo* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quae ipse novit. Dicit enim Dionysius, (cap. 12 caelest. Hierarch., a med.), quod *Angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem et subjectam.* Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quae sciunt superiores Angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

2. Praeterea, Magister (dicit in 11 distinct. 2 Sent.), quod *superiores Angeli cognoverunt a saeculis mysterium Incarnationis*; *inferioribus vero ignotum fuit usquequo completum est.* Quod videtur per hoc quod quibusdam Angelis quaerentibus: *Quis est iste Rex gloriae?* quasi ignorantibus alii respondent quasi scientes: *Dominus virtutum ipse est Rex gloriae,* ut Dionysius exponit (cap. 7 caelest. Hierarchiae, a med.). Hoc autem non esset, si superiores Angeli illuminarent inferiores de omnibus quae ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Praeterea, si superiores Angeli inferioribus annuntiant omnia quae cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superiores cognoscunt. Non ergo de caetero superiores poterunt illuminare inferiores; quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

Sed contra est quod Gregorius dicit (implic. hom. 34 in Evang., a med., sed expres. Magister in 9 distinct., lib 2 Sent.) quod *in illa caelesti patria licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter*; et Dionysius dicit (cap. 15 caelest. Hierarchiae, circa med.), quod *unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam inferiori communicat,* ut patet ex auctoritate supra inducta, art. 1, hujus quaest.

Concl. Cum de ratione boni sit, ut se aliis communicet, oportet angelos superiores, qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, illuminare inferiores de omnibus quae noverint: ita tamen, ut perfectiorem scientiam habentes, in altiori ordine permaneant.

Respondeo dicendum, quod omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant; nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde B. Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens 1 Pet. 4, 10: *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei.* Multo igitur magis sancti Angeli, qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subjectis impartiuntur.

Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus; et ideo superiores semper remanent in altiori ordine et perfectiorem scientiam habent; sicut unam et eamdem rem plenius intelligit magister quam discipulus, qui ab eo addiscit.

Ad primum ergo dicendum, quod superiorum Angelorum scientia dicitur esse universalior quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

Ad secundum dicendum, quod verbum Magistri non est sic intelligendum quod inferiores Angeli penitus ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores; et in ejus cognitionem postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

Ad tertium dicendum, quod usque ad diem judicii semper nova aliqua supremis Angelis revelantur divinitus de his quae pertinent ad dispositionem mundi et praecipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores Angeli inferiores illuminent.

QUAESTIO CVII.

DE LOCUTIONIBUS ANGELORUM.

(*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de locutionibus Angelorum; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum unus Angelus loquatur alii; 2.° utrum inferior superiori; 3.° utrum Angelus Deo; 4.° utrum in locutione Angeli aliquid distantia localis operetur; 5.° utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unus Angelus alteri loquatur. — (2, *dist.* 11, *quaest:* 2, *art.* 3; *et Ver. qu.* 9, *art.* 4, 5 *et* 7; *et* 1 *Cor., lect.* 13.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius (18 Mor., cap. 27, inter princ. et med.), quod *in statu resurrectionis uniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit.* Multo igitur minus mens unius Angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus Angelus alteri loquatur.

2. Praeterea, duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce, vel nutu; vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito, quae Angelis competere non possunt. Ergo unus Angelus alteri non loquitur.

3. Praeterea, loquens excitat audientem ut attendat suae locutioni. Sed non videtur quod unus Angelus excitet alium ad attendendum; hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus Angelus non loquitur alteri.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 13, 1: *Si linguis hominum loquar et Angelorum.*

Concl. Cum unus Angelus alteri conceptum mentis suae patefaciat, per hoc quod ille cujus est conceptus; sua voluntate ordinat ipsum ad manifestandum aliquid alteri, unum Angelum alteri loqui constat.

Respondeo dicendum, quod in Angelis est aliqua locutio. Sed, sicut dicit Gregorius (2 Moral., cap. 4, a princ.): *dignum est ut mens nostra qualitatem corporeae locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur.*

Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est, quod, sicut supra diximus, qu. 82, art. 4, cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitualiter vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit (10 de Trinit., cap. 8); secundo autem ut in actu consideratum vel conceptum; tertio ut ad aliud relatum. Manifestum est autem, quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis: unde in definitione habitus dicitur: *Quo quis utitur, cum voluerit.* Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis *interius verbum* vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri; et sic loquitur unus Angelus alteri; nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius vel ad extra ordinare; et quantum ad hoc mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus, secundum illud 1 Cor. 2, 11: *Quae sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est.* Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis: unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio; sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit (2 Mor., cap. 4, a princ.): *Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus; sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguae januam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus.* Hoc autem obstaculum non habet Angelus; et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod locutio exterior, quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit Angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad Angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum; quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quidquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturae conditae sibi invicem loqui poterant, et mali etiam Angeli nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est, quod sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.

ARTICULUS II.

Utrum inferior Angelus superiori loquatur. — (*Inf., qu.* 117, *art.* 2, *corp.*; *et Ver. quaest.* 9, *art.* 5; *et* 1 *Cor.* 13.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inferior Angelus superiori non loquatur. Quia super illud 1 Cor. 13: *Si linguis hominum loquar, et Angelorum,* dicit Glossa ordin. Nic. de Lyr., quod *locutiones Angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores.* Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra dictum est, qu. praec., art. 3. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Praeterea, supra dictum est, quaest. praec., art. 1, quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum, alteri manifestari: et hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui et illuminare; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Gregorius dicit (2 Mor., cap. 6, a princ.), quod *Deus ad Angelos loquitur eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit.* Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis Angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo Angelus inferior superiori loqui potest.

Sed contra est, quod sicut Dionysius exponit (cap. 7, cael. Hierarch., a med.), inferiores Angeli superioribus dixerunt: *Quis est iste Rex gloriae?*

Concl. Cum Angelus inferior ea quae mente concepit, superiori patefaciat, prout ex sua voluntate, non autem a prima veritate dependent: illi quidem loquitur, sed eum non illuminat.

Respondeo dicendum, quod Angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod omnis illuminatio est locutio in Angelis; sed non omnis locutio est illuminatio; quia, sicut dictum est, art. praec., Angelum loqui Angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem.

Ea vero quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt; scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio ejus quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate et locutio est, et illuminatio; puta, si unus homo dicat alii: Caelum est a Deo creatum, vel: Homo est animal. Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta, si aliquis alteri dicat: Volo hoc addiscere: Volo hoc vel illud facere. Cujus ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Unde communicare ea quae sunt a voluntate creata, inquantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu

velis vel quid tu intelligas cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat.

Manifestum est autem, quod Angeli dicuntur superiores vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus: et ideo illuminatio, quae dependet a principio quod est Deus, solum per superiores Angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus; et ideo manifestatio eorum quae ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

Et per hoc patet solutio ad primum et ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio; quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatae. Sed non est eadem ratio de voluntate Angeli, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus Deo loquatur. — (*Job* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed Angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo Angelus non loquitur Deo.

2. Praeterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est, artic. 1, hujus quaest. Sed Angelus semper conceptum suae mentis ordinat ad Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur; quod potest videri aliquibus inconveniens, cum aliquando Angelus Angelo loquatur. Videtur ergo quod Angelus nunquam loquatur Deo.

Sed contra est quod dicitur Zachar. 1, 12: *Respondit Angelus Deo et dixit: Domine exercituum, usquequo non misereberis Jerusalem?* Loquitur ergo Angelus Deo.

Concl. Angeli non loquuntur Deo ut illi quidpiam manifestent, sed illi loqui dicuntur vel consultando illius voluntatem de agendis vel illius excellentiam admirando.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, artic. 1, hujus qu., locutio Angeli est per hoc, quod conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo ad hoc quod communicet aliquid alteri, sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum, et quantum ad hoc nullo modo Angelus loquitur Deo neque de his quae ad rerum veritatem pertinent, neque de his quae dependent a voluntate creata; quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat, sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum: et hoc modo Angelus loquitur Deo, vel consulendo divinam voluntatem de agendis (1), vel ejus excellentiam, quam nunquam comprehendit admirando, sicut Gregorius dicit (2 Moral., cap. 4, ante med.), quod *Angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cum discipulus quaerit aliquid a magistro.

Ad secundum dicendum, quod locutione qua Angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum et admirantes, semper Angeli Deo loquuntur; sed locutione qua ejus sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

ARTICULUS IV.

Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. — (2, *dist.* 9, *art.* 2, *ad* 6, *et dist.* 11, *quaest.* 2, *art.* 3, *ad* 3; *et Ver.*, *qu.* 9, *art.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damascenus (libro 2 orth. Fid., cap. 3, et lib. 1, cap. 17): *Angelus, ubi est, ibi operatur.* Locutio autem est quaedam operatio Angeli. Cum ergo Angelus sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam loci distantiam Angelus loqui possit.

2. Praeterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isai. 6 dicitur de Seraphim, quod *clamat alter ad alterum.* Ergo videtur quod in locutione Angelorum aliquid operetur localis distantia.

Sed contra est, quod, sicut dicitur Luc. 16, dives in inferno positus loquebatur Abrahae, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius Angeli ad alterum.

Concl. In locutione Angelorum, cum in intellectuali operatione consistat nullum impedimentum praestat localis distantia.

Respondeo dicendum, quod locutio Angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet, art. 1, 2 et 3 huj. quaest. Intellectualis autem operatio Angeli omnino abstracta est a loco et tempore. Nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quae in Angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ad primum ergo dicendum, quod locutio Angeli, sicut dictum est art. 1 huj. qu., est locutio interior: quae tamen ab alio percipitur; et ideo est in Angelo loquente et per consequens ubi est Angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus Angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur: quod est ejus locutionem percipere.

Ad secundum dicendum, quod clamor ille non est vocis corporeae, quae fit propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quae dicebatur, vel magnitudinem affectus, secundum quod dicit Gregorius (2 Moral. cap. 4, circ. med.): *Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat.*

(1) Al., *de Angelis*.

ARTICULUS V.

Utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant. — (*Ver. quaest.* 9, *art.* 7, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inaequalis loci distantia. Sed in locutione Angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est, art. praec. Ergo uno Angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Praeterea, omnes Angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Praeterea, illuminatio est quaedam species locutionis. Sed illuminatio unius Angeli ab altero pervenit ad omnes Angelos; quia, ut Dionysius dicit (15 cael. Hier..ante med.): *unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat.* Ergo et locutio unius Angeli ad alterum ad omnes perducitur.

Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in Angelis esse potest.

Concl. Cum unus Angelus proprium conceptum mentis ordinare possit ex aliqua causa ad unum, et non ad alterum, locutionem unius Angeli potest percipere unus, absque aliis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, art. 1, huj. qu. conceptus mentis unius Angeli percipi potest ab altero per hoc quod ille cujus est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum, et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis; et sic locutionem unius Angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est, art. praec.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod illuminatio est de his quae emanant a prima regula veritatis, quae est principium commune omnium Angelorum; et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quae ordinantur ad principium voluntatis creatae, quod est proprium unicuique Angelo; et ideo non oportet quod hujusmodi locutiones sint omnibus communes.

QUAESTIO CVIII.

DE ORDINATIONE ANGELORUM SECUNDUM HIERARCHIAS ET ORDINES.

(*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ordinatione Angelorum secundo hierarchias et ordines; dictum est enim, quaest. 106, art. 3, quod superiores illuminant inferiores, et non e converso.

Circa hoc quaeruntur octo: 1.° utrum omnes Angeli sint unius hierarchiae; 2.° utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo; 3.° utrum in uno ordine sint plures Angeli; 4.° utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura; 5.° de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum; 6.° de comparatione ordinum ad invicem; 7.° utrum ordines durent post diem judicii; 8.° utrum homines assumantur ad ordines Angelorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnes Angeli sint unius hierarchiae. (2, *dist.* 9, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiae. Cum enim Angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere, quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis, secundum quod continetur sub uno principatu, ut patet per Philosophum (12 Metaph., in fine, et 3 Polit., cap. 11 et 12). Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiae.

2. Praeterea, Dionysius dicit (in 3 cap. cael. Hier., in princ.), quod *hierarchia est ordo, scientia et actio.* Sed omnes Angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes Angeli sunt unius hierarchiae.

3. Praeterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et Angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiae. Ergo etiam omnes Angeli sunt unius hierarchiae.

Sed contra est quod Dionysius (6 cap. cael. Hier.), distinguit tres hierarchias Angelorum.

Concl. Ex arte principis unius, scilicet Dei, omnes Angeli et rationales creaturae, unius sunt hierarchiae: ex parte vero multitudinis ordinatae sub principe, Angeli nec cum hominibus nec inter se, sunt unius hierarchiae, sed ipsi inter se Angeli tres constituunt hierarchias.

Respondeo dicendum, quod hierarchia est sacer principatus, ut dictum est (in arg. 1). In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe.

Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium Angelorum, sed etiam hominum et totius creaturae; ideo non solum omnium Angelorum, sed etiam totius rationalis creaturae, quae sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia, secundum quod Augustinus dicit (in 12 de Civit. Dei, cap. 1, circ. princ.): *duas esse civitates, hoc est societates, unam in Angelis bonis, et hominibus, alteram in malis.* Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quae vero non possunt secundum eumdem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent; sicut sub uno rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus et ministris. Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli: nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit (1 cap. cael. Hier.). Et ideo oportet distingui humanam hierarchiam ab angelica. Et per eumdem modum in Angelis tres hierarchiae distinguuntur. Dictum est enim supra, quaest. 55, art. 3, dum de cognitione Angelorum ageretur, quod superiores Angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Hujusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in Angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum, de quibus Angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primo quidem secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus; et ille modus convenit primae hierarchiae,

quae immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit (7 cap. cael. Hier., ante med.). Secundo vero prout hujusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quae jam aliquo modo multiplicantur; et hic modus convenit secundae hierarchiae. Tertio autem modo secundum quod hujusmodi rationes applicantur singulis rebus, prout dependent a propriis causis: et hic modus convenit infimae hierarchiae. Quod plenius patebit cum de singulis ordinibus agetur, art. 6, hujus quaest. Sic igitur distinguuntur hierarchiae ex parte multitudinis subjectae.

Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant super caelestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturae, sed non hierarchiae; nam, ut Dionysius dicit (3 cap. caelestis Hier., circ. med.), ordo hierarchiae est alios quidem purgari, et illuminari, et perfici: alios autem purgare, et illuminare, et perficere; quod absit ut in divinis personis ponamus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis; quia optimum est quod multitudo regatur ab uno principe, ut philosophus in pluribus locis intendit (loc. in art. 1 cit.)

Ad secundum dicendum, quod quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo (scilicet per essentiam) vident, non distinguuntur in Angelis hierarchiae; sed quantum ad rationem rerum creatarum, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis; non sic autem est in Angelis; unde non est similis ratio.

ARTICULUS II.

Utrum in una hierarchia sint plures ordines. — (2, *dist.* 9, *art.* 3; *et* 3 *cont.*, *cap.* 60; *et ad Eph.* 1, *lect.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines. Multiplicata enim definitione multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit (cap. 3 caelest. Hierarch., in princ.), est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multae.

2. Praeterea, diversi ordines sunt diversi gradus; et gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in Angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines Angelorum.

3. Praeterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum *purgare*, *illuminare* et *perficere*. Nam ordo diaconorum est *purgativus*, sacerdotum *illuminativus*, episcoporum *perfectivus*, ut Dionysius dicit (5 cap. eccles. Hierarch., part. 1, in tit. de Sacerd. Perfectionib.). Sed quilibet Angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in Angelis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 1, 20, quod *Deus constituit Christum hominem supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem*; qui sunt diversi ordines Angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit, art. 6, hujus quaest.

Concl. In omni hierarchia distinguuntur tres ordines diversi: summus, medius et infimus, secundum varia Angelorum officia et actus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praec., una hierarchia est unus principatus, idest, una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata sed confusa si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiae requirit ordinum diversitatem.

Quae quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur, sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus; nam alius est ordo judicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium in agris, et sic de aliis.

Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur; quidam enim sunt supremi, ut optimates: quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum; et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius (cap. 7, 8 et 9 cael. Hier.), ponit tres ordines, nempe Seraphim, Cherubim et Thronorum in prima; Dominationum, Virtutum et Potestatum in secunda; Principatuum, Archangelorum et Angelorum in tertia.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus; et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus; et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiae.

Ad secundum dicendum, quod in societate Angelorum omnia possidentur communiter, sed tamen quaedam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unumquodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest; sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est: sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum, vel ordinum in Angelis secundum diversa officia et actus.

Ad tertium dicendum, quod inferior Angelus est superior supremo homine nostrae hierarchiae secundum illud Matth. 11, 11: *Qui minor est in regno caelorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptista, quo *nullus major inter natos mulierum surrexit*. Unde minor Angelus caelestis hierarchiae potest non solum purgare, sed illuminare, et perficere, et altiori modo quam ordines nostrae hierarchiae. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur caelestes ordines, sed secundum alias differentias actionum.

ARTICULUS III.

Utrum in uno ordine sint plures Angeli.
(*Locis sup., art.* 2, *inductis*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in uno ordine non sint plures Angeli. Dictum est enim supra, quaest. 47, art. 2, et quaest. 50, art. 4, omnes Angelos inaequales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quae sunt aequalia. Ergo plures Angeli non sunt unius ordinis.

2. Praeterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud, quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum Angelum, multo magis quam per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est Angelus caelesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est, art. praec., superfluum est quod sint plures Angeli unius ordinis.

3. Praeterea, supra dictum est, art. 1, hujus quaest., quod omnes Angeli sunt inaequales. Si ergo plures Angeli sunt unius ordinis (puta tres vel quatuor), infimus superioris ordinis magis convenit cum supremo inferioris quam cum supremo sui ordinis; et sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc quam cum illo. Non igitur sunt plures Angeli unius ordinis.

Sed contra est quod Isa. 6, 3, dicitur quod *Seraphim clamabant alter ad alterum.* Sunt ergo plures Angeli in uno ordine Seraphim.

Concl. Multi Angeli sunt in uno ordine nobis noto, sed quilibet Angelus proprium habet ordinem nobis incognitum.

Respondeo dicendum, quod ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus, et virtutes, et naturas earum distinguere; qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali; quae quidem distinctio fit per pauciora; sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine caelestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia; qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus caelestibus diversos ordines, et in singulis aliorum.

Nos autem imperfecte Angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit (6 cap. caelest. Hierarch., a princ). Unde non possumus distinguere officia et ordines Angelorum nisi in communi; secundum quem modum multi Angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia Angelorum et eorum distinctiones, perfecte sciremus quod quilibet Angelus habet suum proprium officium, et suum proprium ordinem in rebus; et multo magis quam quaelibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes Angeli unius ordinis sunt aliquo modo aequales quantum ad communem similitudinem, secundum quam constituuntur in ordine; sed simpliciter non sunt aequales. Unde Dionysius dicit (cap. 10 caelest. Hierarch.), quod *in uno et eodem ordine Angelorum est accipere primos, medios et ultimos.*

Ad secundum dicendum, quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum, secundum quam quilibet Angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad tertium dicendum, quod sicut in superficie quae partim est alba, et partim nigra, duae partes quae sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliae duae partes albae, minus tamen secundum qualitatem; ita duo Angeli, qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturae quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis, minus autem secundum idoneitatem ad similia officia; quae quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

ARTICULUS IV.

Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura in Angelis. — (2, *dist.* 9, *art.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in Angelis. Hierarchia enim dicitur *sacer principatus*; et in definitione ejus Dionysius ponit (cap. 3 cael. Hier., in princ.), quod *deiformi quantum possibile est, assimilat* (1). Sed sanctitas et deiformitas est in Angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in Angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Praeterea, Seraphim dicuntur *ardentes* vel *incendentes*, ut Dionysius dicit (7 cap. caelest. Hierar., circ. princ.). Hoc autem videtur ad charitatem pertinere, quae non est a natura, sed a gratia: *diffunditur enim in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur ad Rom. 5, 5, quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis Angelis dici potest, ut Augustinus dicit (12 de Civ. Dei, cap. 9). Ergo ordines in Angelis non sunt a natura, sed a gratia.

3. Praeterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur a caelesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiae; non enim est a natura quod unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in Angelis sunt ordines a natura, sed a gratia tantum.

Sed contra est quod Magister dicit (9 dist. 2 Sent.), quod *ordo Angelorum dicitur multitudo caelestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiae similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt.* Distinctio ergo ordinum in Angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

Concl. Secundum finem naturalem distinguuntur ordines in Angelis per naturalia dona, secundum supernaturalem vero finem completive per dona gratuita, et dispositive per naturalia distinguuntur: in hominibns vero per dona gratuita tantum.

Respondeo dicendum, quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem Angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo secundum facultatem suae naturae, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore; et secundum respectum ad hunc finem distinguuntur ordines Angelorum secundum naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicae multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinae essentiae, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam; unde secundum re-

(1) Al., *deiforme*, item, *Dei formae.* Dionysius, loc. cit.: *Est hierarchia sacer ordo quia assimilat ad Deiforme, quantum licet.*

spectum ad hunc finem ordines distinguuntur in Angelis completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia; quia Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium; quod non est in hominibus, ut supra dictum est, qu. 62, art. 2 et 3. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrum ordines Angelorum convenienter nominentur. (2, *dist.* 9, *art.* 4; *et* 3 *contra cap.* 80.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines Angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim caelestes spiritus dicuntur et Angeli et Virtutes et Potestates caelestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo *Angelorum*, et alius *Virtutum*.

2. Praeterea, esse dominum est proprium Dei, secundum illud ps. 99, 3: *Scitote, quoniam Dominus ipse est Deus.* Ergo inconvenienter unus ordo caelestium spirituum *Dominationes* vocatur.

3. Praeterea, nomen *Dominationis* ad gubernationem pertinere videtur; similiter autem et nomen *Principatuum* et *Potestatum*. Inconvenienter ergo tribus ordinibus haec tria nomina imponuntur.

4. Praeterea, Archangeli dicuntur quasi *Principes Angeli.* Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini *Principatuum*.

5. Praeterea, nomen *Seraphim* imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet; nomen autem *Cherubim* imponitur a scientia. Charitas autem et scientia sunt dona communia omnibus Angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Praeterea, *Throni* dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quod ipsam cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo *Thronorum* ab ordine *Cherubim* et *Seraphim*. Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines Angelorum nominentur.

Sed contra est auctoritas sacrae Scripturae, quae sic eos nominat. Nomen enim *Seraphim* ponitur Isaiae 6, nomen *Cherubim* Ezech. 1, nomen *Thronorum* Coloss. 1, *Dominationes* autem et *Virtutes* et *Potestates* et *Principatus* ponuntur Eph. 1; nomen autem *Archangeli* ponitur in Canonica Judae; nomen autem *Angelorum* in pluribus Scripturae locis.

Concl. Novem Angelorum ordines, Seraphim, Cherubim, Throni, Dominationes, Virtutes, Potestates, Principatus, Archangeli, et Angeli, convenienter (secundum convenientiam scilicet ad spiritales eorum perfectiones et ministeria) nominantur.

Respondeo dicendum, quod in nominatione angelicorum ordinum considerare oportet, quod propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant, ut Dionysius dicit (7 cap. cael. Hierarch.).

Ad videndum autem quae sit proprietas cujuslibet ordinis, considerare oportet, quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius; per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quemdam excessum, sicut dictum est, quaest. 13, art. 2, de omnibus nominibus quae attribuuntur Deo; per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter, sicut sancti homines participative dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi coaequatum; sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicit eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen Angeli; quia simplex intelligentia convenit Angelo per proprietatem, homini vero per participationem; neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium; quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excellenter prae aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus Angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus Angelis communes, et omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem; e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum; et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur.

Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum; Gregorius vero (hom. 34 in Evang., circ. med.), in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria; dicit enim, quod *Angeli* dicuntur qui minima nuntiant; *Archangeli* qui summa; *Virtutes* per quas miracula fiunt; *Potestates* quibus adversae potestates arcentur vel repelluntur; *Principatus* qui ipsis bonis spiritibus praesunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus *nuntius* dicitur. Omnes ergo caelestes spiritus, in quantum sunt manifestatores divinorum, *Angeli* vocantur. Sed superiores Angeli habent quamdam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur. Infimus autem Angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit, et ideo a simplici manifestatione nominatur; et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius (cap. 5 cael. Hier.).

Vel potest dici quod infimus ordo specialiter potest dici ordo *Angelorum*, quia immediate nobis annuntiant. Virtus autem dupliciter accipi potest. Uno modo communiter secundum quod est media inter essentiam, et operationem; et sic omnes caelestes spiritus nominantur *caelestes virtutes*, sicut et caelestes essentiae. Alio modo secundum quod importat quemdam excessum fortitudinis; et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit (cap. 8 cael. Hier., parum a princ.), quod *nomen Virtutum significat quamdam virilem et inconcussam fortitudinem, primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes, secundo vero ad suscipiendum divina*; et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quae ad eos pertinent; quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicit Dionysius (12 cap. de div. Nom., in fin.), *dominatio lau-*

datur in Deo singulariter per quemdam excessum; sed per participationem divina eloquia vocant Dominos principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt. Unde et Dionysius dicit (in 8 cap. cael. Hier., parum a princ.), quod *nomen Dominationum primo quidem significat quamdam libertatem, quae est a servili conditione, et pedestri subjectione (sicut plebs subjicitur), et a tyrannica oppressione, quam interdum etiam majores patiuntur. Secundo significat quamdam rigidam et inflexibilem gubernationem, quae ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subjectorum, vel oppressorum a tyrannis. Tertio significat appetitum et participationem veri dominii, quod est in Deo.* Et similiter nomen cujuslibet ordinis significat participationem ejus quod est in Deo; sicut nomen *Virtutum* significat participationem divinae virtutis; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod nomen *Dominationis* et *Potestatis* et *Principatus* diversimode ad gubernationem pertinent. Nam domini est solummodo praecipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit (hom. 34 in Evang., circ. med.), quod *quaedam Angelorum agmina, pro eo quod eis caetera ad obediendum subjecta sunt, Dominationes vocantur.* Nomen vero *Potestatis*, ordinationem quamdam designat, secundum illud Apostoli ad Rom. 13, 2: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Et ideo Dionysius dicit (cap. 9 cael. Hier., ante med.), quod nomen *Potestatis* significat quamdam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas, quas superiores in inferiores agunt, eos sursum ducendo. Ad ordinem ergo *Potestatum* pertinet ordinare quae a subditis sint agenda. Principari vero ut Gregorius dicit (loco nunc cit.), est *inter aliquos priorem existere*, quasi primi sint in executione eorum quae imperantur. Et ideo Dionysius dicit (c. 9 cael. Hier., circa princ.), quod nomen *Principatuum* significat *ductivum cum ordine sacro.* Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, *Principes* proprie vocantur, secundum illud psal. 67, 26: *Praevenerunt principes conjuncti psallentibus.*

Ad quartum dicendum, quod *Archangeli*, secundum Dionysius (c. 9 cael. Hier., a princ.), medii sunt inter *Principatus* et *Angelos.* Medium autem comparatum uni extremo videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque; sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic et *Archangeli* dicuntur, quasi *principes Angeli*; quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero Principatuum sunt Angeli. Secundum Gregorium autem (hom. 34 in Evang., ante med.), dicuntur *Archangeli* ex eo quod principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes; *Principatus* autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus caelestibus virtutibus divinas jussiones explentibus.

Ad quintum dicendum, quod nomen *Seraphim* non imponitur tantum a charitate, sed a charitatis excessu, quem importat nomen ardoris, vel incendii. Unde Dionysius (7 cap. cael. Hier., a princ.), exponit nomen *Seraphim* secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem motum, qui est sursum, et qui est continuus: per quod significatur quod indeclinabiliter moventur in Deum. Secundo vero virtutem activam ejus, quae est *calidum*: quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate (1), quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima, et iterum cum quodam superexcedenti fervore; et per hoc significatur actio hujusmodi Angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. Tertio consideratur in igne claritas ejus; et hoc significat quod hujusmodi Angeli in se ipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant. Similiter etiam nomen *Cherubim* imponitur a quodam excessu scientiae; unde interpretatur *plenitudo scientiae*, quod Dionysius (cap. 7 cael, Hier., a princ.), exponit quantum ad quatuor: primo quidem quantum ad perfectam Dei visionem; secundo quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio quantum ad hoc quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto quantum ad hoc quod ipsi pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

(1) Ita edit. Rom. Nicolai et Patav. Al., *acuitate*. Cod. Alcan. *activitate*.

Ad sextum dicendum, quod ordo *Thronorum* habet excellentiam prae inferioribus ordinibus in hoc quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt; sed *Cherubim* habent excellentiam scientiae, *Seraphim* vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quae est *Thronorum*, includuntur aliae duae: et ideo ordo *Thronorum* distinguitur ab ordine *Cherubim* et *Seraphim.* Hoc enim est commune in omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non e converso. Exponit autem Dionysius (cap. 7 cael. Hier.), nomen *Thronorum*, per convenientiam ad materiales sedes, in quibus est quatuor considerare. Primo quidem situm, quia super terram sedes elevantur; et sic ipsi Angeli qui *Throni* dicuntur, elevantur usque ad hoc quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet, hic autem est e converso: nam ipsi Angeli firmantur per Deum. Tertio quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest; sic et ipsi Angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem; ita et isti Angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter gradus ordinum assignentur.
(*2, dist. 9, art. 3.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim praelatorum videtur esse supremus. Sed *Dominationes, Principatus* et *Potestates* ex ipsis nominibus praelationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Praeterea, quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo *Thronorum* videtur esse Deo propinquissimus; nihil enim conjungitur propinquius sedenti quam sua sedes. Ergo ordo *Thronorum* est altissimus.

3. Praeterea, scientia est prior quam amor, et intellectus videtur esse altior quam voluntas: ordo autem Cherubim a scientia desumitur; ordo Seraphim ab amore. Ergo et ordo *Cherubim* videtur esse altior quam ordo *Seraphim.*

4. Praeterea, Gregorius (hom. 34 in Evang., in med.), ponit *Principatus* super *Potestates*. Non ergo collocantur immediate super *Archangelos*, ut Dionysius dicit (cap. 9 caelest. Hier., circa princ.).

Sed contra est quod Dionysius (cap. 7 cael. Hierarch.), ponit in prima quidem hierarchia *Seraphim* ut primos, *Cherubim* ut medios, *Thronos* ut ultimos; in media vero *Dominationes* ut primos, *Virtutes* ut medios, *Potestates* ut ultimos; in ultima *Principatus* ut primos, *Archangelos* ut medios, *Angelos* ut ultimos.

Concl. Pro diversitate expositionis nominum ipsorum ordinum in Angelis, non male etiam secundum Scripturas, differenter gradus quorumdam ordinum a Dionysio et Gregorio assignantur.

Respondeo dicendum, quod gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius (hom. 34 in Evang.), et Dionysius (cap. 7, 8 et 9 cael. Hier.), quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad *Principatus* et *Virtutes* differenter. Nam Dionysius collocat *Virtutes* sub Dominationibus, et supra Potestates; *Principatus* autem sub Potestatibus, et supra Archangelos. Gregorius autem ponit *Principatus* in medio Dominationum et Potestatum, *Virtutes* vero in medio Potestatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli qui medios ordines ascendendo enumerans, dicit Ephes. 1, 20, quod *Deus constituit illum*, scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus supra omnem Principatum et Potestatem et Virtutem et Dominationem*. Ubi *Virtutem* ponit inter Potestatem et Dominationem secundum assignationem Dionysii. Sed ad Coloss. 1, 16, enumerans eosdem ordines descendendo dicit: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt*. Ubi *Principatus* ponit medios inter Dominationes et Potestates, secundum assignationem Gregorii.

Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii; in qua considerandum est, quod, sicut supra dictum est, art. 2, hujus quaest., prima hierarchia inspicit (1) rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturae; ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est operis executio; haec enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius (cap. 7 cael. Hier.), ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet *Seraphim*, *Cherubim et Thronos*; illos vero ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quamdam gubernationem, sive dispositionem, idest *Dominationes*, *Virtutes* et *Potestates*; illos vero ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem, scilicet *Principatus*, *Angelos* et *Archangelos*. In respectu autem ad finem tria considerari possunt. Nam primo aliquis considerat finem; secundo vero perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero intentionem suam in ipso defigit: quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in 12 Metaph. (text. 52), potest aliquid simile hujus ordinis considerari in rebus humanis. Nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possint ad regem vel ducem; quidam super hoc habent ut etiam secreta ejus cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent, quasi ei conjuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem in ordinibus primae hierarchiae; nam *Throni* elevantur ad hoc quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt; quod est proprium totius primae hierarchiae; *Cherubim* vero supereminenter divina secreta cognoscunt; *Seraphim* vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri; ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiae, denominetur ordo *Thronorum*, sicut ab eo quod est commune omnibus caelestibus spiritibus, denominatur ordo *Angelorum*. Ad gubernationis autem rationem tria pertinent: quorum primum est distinctio eorum quae agenda sunt, quod est proprium *Dominationum*; secundum autem est praebere facultatem ad implendum, quod pertinet ad *Virtutes*; tertium autem est ordinare qualiter ea quae praecepta, vel definita sunt, impleri possunt, ut aliqui exequantur, et hoc pertinent ad *Potestates*. Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cujuslibet actus sunt quidam quasi incipientes actionem, et alios ducentes, sicut in cantu praecentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad *Principatus*. Alii vero sunt qui simpliciter exequuntur; et hoc pertinet ad *Angelos*. Alii vero medio modo se habent; quod ad *Archangelos* pertinet, ut supra dictum est, art. praec., ad 4. Invenitur autem congrua haec ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris, sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primae hierarchiae, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primae hierarchiae est *Thronorum*, qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum *Dominationibus*; nam *Throni* dicuntur secundum Gregorium (hom. 34 in Evang.): *per quos Deus sua judicia exercet*; accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero *Potestatum* affinitatem habet cum ordine *Principatuum*: nam cum *Potestatum* sit ordinem subjectis imponere, haec ordinatio statim in nomine *Principatuum* designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum; quod est praecipuum (1) in divinis ministeriis: nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis; unde dicitur Dan. 10, 13: *Princeps regni Persarum restitit mihi*.

Dispositio etiam ordinum, quam Gregorius ponit (loc. sup. cit.), congruitatem habet. Nam cum *Dominationes* sint definientes et praecipientes ea quae ad divina ministeria pertinent, ordines eis subjecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut tamen dicit Augustinus (in 3 de Trinitate, cap. 4, a princip.): *corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora*,

(1) Ita edit. Nicolai et Patav. Cod. Alcan. cum edit. Rom. *accipit*.

(1) Al., *principium*.

et omnia per spiritualem creaturam, et spiritus malus per spiritum bonum. Primus ergo ordo post *Dominationes* dicitur *Principatuum*, qui etiam bonis spiritibus principantur; deinde *Potestates*, per quas arcentur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. 13; post quas sunt *Virtutes*, quae habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum; post quas sunt *Angeli* et *Archangeli*, qui nuntiant hominibus vel magna, quae sunt supra rationem, vel parva ad quae ratio se extendere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod in Angelis potius est quod subjiciuntur Deo, quam quod inferioribus praesident; et hoc derivatur ex illo; et ideo ordines nominati a praelatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod illa propinquitas ad Deum quae designatur nomine *Thronorum*, convenit etiam *Cherubim* et *Seraphim*, et excellentius, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, quaest. 27, art. 3, cognitio est, secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem, secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus: inferiora vero nobiliori modo sunt in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et praecipue Dei, praeeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum, quod si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius *Principatuum* nomen ex hoc quod bonis spiritibus praesunt, et hoc convenit *Virtutibus*, secundum quod in nomine *Virtutum* intelligitur quaedam fortitudo, dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus *Virtutes* secundum Gregorium videntur esse idem quod *Principatus* secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere; per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum et Angelorum.

ARTICULUS VII.

Utrum ordines remanebunt post diem judicii. — *(2, dist. 11, quaest. 2, art. 6, et 4, dist. 47, quaest. 1, art. 2, quaest. 4; et 1 Cor. 15, lect. 3.)*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines non remanebunt post diem judicii. Dicit enim Apostolus 1 ad Corinth. 15, 24, quod Christus *evacuabit omnem Principatum et Potestatem, cum tradiderit regnum Deo et Patri*; quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Praeterea, ad officium Angelorum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem judicii unus Angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium, quia non proficient amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Praeterea, Apostolus dicit ad Heb. 1, 14, de Angelis, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*; ex quo patet quod officia Angelorum ordinantur ad hoc quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem judicii salutem consequuntur. Non ergo post diem judicii remanebunt officia, et ordines Angelorum.

Sed contra est quod dicitur Judic. 5, 10: *Stellae manentes in ordine, et cursu suo*, quod exponitur de Angelis, in Glos. interl. Ergo Angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

Concl. Remanebunt angelici ordines post diem judicii quoad graduum distinctionem, quoad executionem vero suorum officiorum partim remanebunt, et partim non.

Respondeo dicendum, quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in Angelis secundum differentiam gratiae et naturae, ut supra dictum est, art. 4, huj. quaest.; et utraque differentia semper in Angelis remanebit; non enim naturarum differentiae ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriae erit in eis semper secundum differentiam meriti praecedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem judicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem; remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione; sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna et in triumpho.

Ad primum ergo dicendum, quod Principatus et Potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc quod alios ad finem perducant; quia consecuto jam fine, non est necessarium tendere in finem. Et haec ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis: *Cum tradiderit regnum Deo, et Patri*, idest, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad secundum dicendum, quod actiones Angelorum super alios Angelos considerandae sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quae sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multae intelligibiles actiones quae sunt ordinatae secundum ordinem causae et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem, quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis praecedentibus non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad scientiae conservationem. Cujus signum est, quod si quis oblivisceretur aliquod praecedentium mediorum, opinionem quidem, vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur cum inferiores Angeli rationem divinorum operum cognoscant per lumen superiorum Angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem. Licet ergo post judicium non proficient inferiores Angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum, quod etsi post diem judicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium Angelorum, tamen illi qui jam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per Angelorum officia.

ARTICULUS VIII.

Utrum homines assumantur ad ordines Angelorum. *(2, dist. 9, art. 8.)*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod

homines non assumantur ad ordines Angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum caelestium, sicut infima sub media et media sub prima. Sed Angeli infimae hierarchiae nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines Angelorum.

2. Praeterea, ordinibus Angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, daemones arcere, et hujusmodi; quae non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines Angelorum.

3. Praeterea, sicut boni Angeli inducunt ad bonum ita daemones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animae hominum malorum convertantur in daemones: hoc enim Chrysostomus reprobat super Matth. (homil. 29, ante med.). Ergo non videtur quod animae sanctorum transferantur ad ordines Angelorum.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 22, 30, de sanctis, quod *erunt sicut Angeli Dei in caelo*

Concl. Quamvis semper mansurum sit naturarum in hominibus et Angelis discrimen, tamen per donum gratiae tantam gloriam, qua Angelos secundum singulos gradus aequentur, homines mereri possunt: quod est homines ad ordines Angelorum assumi.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 4, huj. qu., ordines Angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturae, et secundum dona gratiae.

Si ergo considerentur Angelorum ordines solum quantum ad gradum naturae, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines Angelorum; quia semper remanebit naturarum distinctio.

Quam quidem considerantes posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad aequalitatem Angelorum, quod est erroneum: repugnat enim promissioni Christi dicentis Lucae 20, 36, quod *filii resurrectionis erunt aequales Angelis in caelis.* Illud enim quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis; completivum vero est quod est ex dono gratiae, quae dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis aequentur secundum singulos Angelorum gradus; quod est homines ad ordines Angelorum assumi.

Quidam tamen dicunt quod ad ordines Angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti; alii vero suum ordinem constituent quasi condivisum toti societati Angelorum. Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit (lib. 12 de Civit. Dei cap. 1, in princ.), quod *non erunt duae societates hominum et Angelorum, sed una, quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo.*

Ad primum ergo dicendum, quod gratia Angelis datur secundum proportionem naturalium. Non autem sic est de hominibus, ut supra dictum est, art. 4, hujus qu. Et ideo sicut inferiores Angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum; homines vero possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

Ad secundum dicendum, quod Angeli secundum naturae ordinem medii sunt inter nos et Deum; et ideo secundum legem communem per eos administrantur non solum res humanae, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti etiam post hanc vitam sunt ejusdem naturae nobiscum; unde secundum legem communem non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit in libro de cura pro mortuis agenda (cap. 16 in princ.). Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur vel vivis, vel mortuis, hujusmodi officia exercere; vel miracula faciendo, vel daemones arcendo, vel aliquid hujusmodi agendo, sicut Augustinus in eodem lib. dicit (ibid.).

Ad tertium dicendum, quod homines ad poenam daemonum transferri non est erroneum; sed quidam erronee posuerunt, daemones nihil aliud esse quam animas defunctorum, et hoc Chrysostomus reprobat (loco cit. in arg.).

QUAESTIO CIX.

DE ORDINATIONE MALORUM ANGELORUM.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum ordines sint in daemonibus; 2.° utrum in eis sit praelatio; 3.° utrum unus illuminet alium; 4.° utrum subjiciantur praelationibus bonorum Angelorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ordines sint in daemonibus. — (1, *dist.* 6, *art.* 4, *et* 4, *dist.* 47, *qu.* 1, *art.* 3, *quaest.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines non sint in daemonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus, et species, ut Augustinus dicit (in lib. de Natura boni, cap. 3); et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis Angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Praeterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed daemones non sunt sub aliqua hierarchia, quae est *sacer principatus*, cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in daemonibus non sunt ordines.

3. Praeterea, daemones de singulis ordinibus Angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui daemones dicuntur esse alicujus ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quod dicantur *Seraphim* vel *Throni* vel *Dominationes*. Ergo pari ratione non sunt in aliis ordinibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. ult. 12, quod *est nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.*

Concl. Daemones neque sunt neque fuerunt in ordinibus Angelorum secundum statum gloriae; fuerunt autem secundum statum gratiae, qua poterant mereri: et perseverant in ordinibus secundum id quod est naturae.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, art. 4 et 8 praec. quaest., ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturae, et secundum gradum gratiae. Gratia vero habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi, et perfectum, qui est status gloriae consummatae.

Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriae, sic daemones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt; si autem considerentur quantum ad id quod est gratiae imperfectae, sic daemones fuerunt quidem aliquando

in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt, secundum illud quod supra posuimus, qu. 62, art. 3, omnes Angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturae, sic adhuc sunt in ordinibus; quia data naturalia non amiserunt, ut dicit Dionysius (c. 4 de div. Nom., a med. lect. 19).

Ad primum ergo dicendum, quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra habitum est, quaest. 49, art. 3; et ideo daemones, inquantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad secundum dicendum, quod ordinatio daemonum si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra; utitur enim daemonibus propter seipsum; sed ex parte voluntatis daemonum non est sacra, quia abutuntur sua natura ad malum.

Ad tertium dicendum, quod nomen *Seraphim* imponitur ab ardore charitatis; nomen autem *Thronorum* ab inhabitatione divina; nomen autem *Dominationum* importat libertatem quamdam; quae omnia opponuntur peccato; et ideo peccantibus angelis hujusmodi nomina non attribuuntur.

ARTICULUS II.

Utrum in daemonibus sit praelatio. — (*Sup., qu.* 63, *art.* 8; *et* 2, *dist.* 6, *art.* 4, *et* 4, *dist.* 47, *art.* 2, *qu.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in daemonibus non sit praelatio. Omnis enim praelatio est secundum aliquem ordinem justitiae. Sed daemones totaliter a justitia ceciderunt. Ergo in eis non est praelatio.

2. Praeterea, ubi non est obedientia et subjectio non est praelatio. Haec autem sine concordia esse non possunt; quae in daemonibus nulla est, secundum illud Proverb. 13, 10: *Inter superbos semper sunt jurgia.* Ergo in daemonibus non est praelatio.

3. Praeterea, si in eis est aliqua praelatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel poenam. Sed non ad eorum naturam, quia subjectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta; nec pertinet ad culpam vel poenam, quia sic superiores daemones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est praelatio in daemonibus.

Sed contra est quod dicit Glossa (ordin. super illud: *Cum evacuaverit omnem principatum*, etc.), 1 Cor. 15: *Quamdiu durat mundus, Angeli Angelis, homines hominibus et daemones daemonibus praesunt.*

Concl. Cum daemones non sint secundum naturam aequales, necesse est inferiorum quoque actiones actionibus superiorum subesse: atque ita naturalis subjectio, et praelatio in illis est.

Respondeo dicendum, quod cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturae sunt ordinatae, oportet quod etiam actiones subinvicem ordinentur, sicut patet in rebus corporalibus. Quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora caelestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus caelestium corporum. Manifestum est autem ex praemissis, art. praec., quod daemonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio daemonum requirit quod sit in eis praelatio. Convenit etiam hoc divinae sapientiae, quae nihil in universo inordinatum relinquit, quae *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sapient. 8, 1.

Ad primum ergo dicendum, quod praelatio daemonum non fundatur super eorum justitia, sed super justitia Dei cuncta ordinantis.

Ad secundum dicendum, quod concordia daemonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant, sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei justitiae repugnant. Est enim proprium hominum impiorum ut eis se adjungant et subjiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

Ad tertium dicendum, quod daemones non sunt aequales secundum naturam; unde in eis est naturalis praelatio; quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, praeesse in malis est esse magis miserum.

ARTICULUS III.

Utrum in daemonibus sit illuminatio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in daemonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus daemon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiae vigent. Ergo superiores daemones possunt inferiores illuminare.

2. Praeterea, corpus quod superabundat lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit, sicut sol lunam. Sed superiores daemones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores daemones possunt inferiores illuminare.

Sed contra, illuminatio cum purgatione est, et perfectione, ut supra dictum est, qu. 106, art. 1, in arg. *Sed cont.*, et art. 2, ad 1. Sed purgare non convenit daemonibus, secundum illud Eccli. 34, 4: *Ab immundo quid mundabitur*? Ergo etiam neque illuminare.

Concl. Quamvis per aliquam veritatis manifestationem sibi invicem lumen praestare videantur daemones, non tamen illuminant proprie, cum omnia a Deo avertere studeant.

Respondeo dicendum, quod in daemonibus non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra, qu. 106, art. 1, quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cum unus Angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem daemonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere; et ideo unus daemon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

Ad primum ergo dicendum, quod non quaelibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quae dicta est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod secundum ea quae ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in Angelis neque in daemonibus; quia, sicut supra dictum est,

qu. 55, art. 2, et 58, art. 1, statim a principio suae conditionis omnia cognoverunt quae ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo major plenitudo naturalis luminis, quae est in superioribus daemonibus, non potest esse ratio illuminationis.

ARTICULUS IV.

Utrum boni Angeli habeant praelationem super malos.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod boni Angeli non habeant praelationem super malos. Praelatio enim Angelorum praecipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali angeli, cum sint tenebrae, non illuminantur a bonis. Ergo boni Angeli non sunt praelati super malos.

2. Praeterea, ad negligentiam praesidentis pertinere videntur ea quae per subditos male fiunt. Sed daemones multa mala faciunt. Si igitur subsunt praelationibus bonorum Angelorum, videtur in Angelis bonis esse aliqua negligentia; quod est inconveniens.

3. Praeterea, praelatio Angelorum sequitur naturae ordinem, ut supra dictum est, art. 1, hujus qu. Sed si daemones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi daemones multis bonis Angelis sunt superiores ordine naturae. Non ergo boni Angeli praelationem habent super omnes malos.

Sed contra est quod Augustinus dicit (3 de Trinit., c. 4, a princ.), quod *spiritus vitae desertor atque peccator regitur per spiritum vitae rationalem, pium et justum*; et Gregorius dicit (hom. 34 in Evang., circ. med.), quod *Potestates sunt Angeli quorum ditioni virtutes adversae subjectae sunt.*

Concl. Praelatio primo Deo competens a creaturis participatur, et a perfectioribus maxime: boni igitur Angeli super malos praelationem habent.

Respondeo dicendum, quod totus ordo praelationis primo et originaliter est in Deo; et participatur a creaturis, secundum quod Deo magis appropinquant. Illae enim creaturae super alias influentiam habent, quae sunt perfectiores, et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti Angeli; qua perfectione daemones privantur; et ideo boni Angeli super malos praelationem habent, et hi per eos reguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis daemonibus revelantur, cum divina justitia exigit ut per daemones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum; sicut in rebus humanis assessores judicis revelant tortoribus ejus sententiam. Hujusmodi autem revelationes, si ad Angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum; ex parte vero daemonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriae iniquitatis.

Ad secundum dicendum, quod sancti Angeli sunt ministri divinae sapientiae. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos, vel homines, propter bona quae ex eis elicit; ita et boni Angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

Ad tertium dicendum, quod Angelus qui est inferior ordine naturae, praeest daemonibus, quamvis superioribus ordine naturae; quia virtus divinae justitiae, cui inhaerent boni Angeli, potior est quam virtus naturalis Angelorum. Unde et apud homines *spiritualis judicat omnia*, ut dicitur 1 ad Cor. 11, 15, et Philosophus dicit (in lib. 3 Ethicor., c. 4), quod *virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum.*

QUAESTIO CX.

DE PRAESIDENTIA ANGELORUM SUPER CREATURAM CORPORALEM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de praesidentia Angelorum super creaturam corporalem; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum creatura corporalis administretur per Angelos; 2.° utrum creatura corporalis obediat Angelis ad nutum; 3.° utrum Angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter; 4.° utrum Angeli boni, vel mali possint facere miracula.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum creatura corporalis administretur per Angelos. — (2, dist. 14, art. 3; et 3 cont. c. 78, et 83; et Ver. quaest. 5, art. 8; et opusc. 2, cap. 125; et opusc. 10, art. 1, usque ad 15; et opusc. 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non administretur per Angelos. Res enim quae habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo praesidente; ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione Angelorum.

2. Praeterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quaedam dicuntur inferiora, quaedam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per Angelos.

3. Praeterea, diversi ordines Angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturae corporales administrentur per Angelos, tot erunt officia Angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines Angelorum, quot sunt species rerum; quod est contra supra dicta, qu. 108, art. 2 et 6. Non ergo corporalis creatura administratur per Angelos.

Sed contra est quod Augustinus dicit (3 de Trinit., c. 4), quod *omnia corpora reguntur per spiritum vitae rationalem*; et Gregorius dicit (in 4 Dial., cap. 5), quod *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.*

Concl. Cum virtus corporea sit particularis, angelica autem universalis, corporalis creatura per angelos administratur.

Respondeo dicendum, quod tam in rebus humanis, quam in rebus naturalibus hoc communiter invenitur, quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali, sicut potestas ballivi gubernatur a potestate regis. Et in Angelis etiam est dictum, qu. 55, art. 3, et quaest. 108, art. 1, quod superiores Angeli qui praesunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem, quod virtus cujuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiae: nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc; formae

autem immateriales sunt absolutae et intelligibiles. Et ideo, sicut inferiores Angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per Angelos. Et hoc non solum a sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod res corporales habent determinatas actiones; sed has actiones non exercent, nisi secundum quod moventur; quia proprium corporis est quod non agat nisi per motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis (3 Met. text., 44), qui posuit quod corpora caelestia moventur a substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignare secundum numerum motuum qui apparent in corporibus caelestibus. Sed non posuit, quod essent aliquae substantiae spirituales quae haberent immediatam praesidentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas; et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri, nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum caelestium. Sed quia nos ponimus, multa in corporibus inferioribus fieri praeter naturales actiones corporum, ad quae non sufficiunt virtutes caelestium corporum; ideo secundum nos necesse est ponere, quod Angeli habeant immediatam praesidentiam non solum supra caelestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

Ad tertium dicendum, quod de substantiis immaterialibus diversimode philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum et quasdam aliis universaliores; et ideo posuit substantias immateriales habere praesidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa. Aristoteles autem posuit (12 Metaph. tex. 45), quod substantiae immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius; et ideo non attribuit eis immediatam praesidentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quae sunt corpora caelestia. Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone aliquam substantiam spiritualem praesidentem immediate spherae activorum et passivorum, eo quod, sicut Plato ponebat, quod formae horum sensibilium derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem praesidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit *intelligentiam agentem*. Doctores autem sancti posuerunt, sicut Platonici, diversas rebus corporeis substantias spirituales esse praepositas. Dicit enim Augustinus (in lib. 83 QQ., qu. 79, in princ.): *Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam*; et Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fid., cap. 4): *Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quae praeerant terrestri ordini*; et Origenes dicit super illud Numer. 22: *Cum vidisset asina Angelum*, quod *opus est mundo Angelis, qui praesunt super bestias, et praesunt animalium nativitati, et virgultorum, et plantationum et caeterarum rerum incrementis.* Sed hoc non est ponendum propter hoc quod secundum suam naturam unus Angelus magis se habeat ad praesidendum animalibus quam plantis: quia quilibet Angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quam aliquod genus corporalium; sed ex ordine divinae sapientiae, quae diversis rebus diversos rectores praeposuit. Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures ordines Angelorum quam novem; quia, sicut supra dictum est, quaest. 108, art. 6, ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde sicut secundum Gregorium (hom. 34 in Evang., a med.), ad ordinem *Potestatum* pertinent omnes Angeli qui habent proprie praesidentiam super daemones; ita ad ordinem *Virtutum* pertinere videntur omnes Angeli qui habent praesidentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

ARTICULUS II.

Utrum materia corporalis obediat Angelis ad nutum. — (1-2, *quaest.* 80, *art.* 2, *corp.*, *et* 3, *cont.*, *cap.* 103; *et Pot.*, *quaest.* 6, *art.* 3; *et Mal.*, *quaest.* 16, *art.* 9, *et* 10, *et quol.* 9, *art.* 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia corporalis obediat Angelis ad nutum. Major est enim virtus Angeli quam virtus animae. Sed conceptioni animae obedit materia corporalis; immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem Angeli materia corporalis transmutatur.

2. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus Angeli est superior quam virtus corporalis; corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut patet cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua Angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. Praeterea, tota natura corporalis administratur per Angelos, ut dictum est artic., praeced., et sic videtur quod corpora se habent ad Angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectu; sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animae nutritivae; sed quod generetur caro viva, est ex virtute animae: similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram; sed quod perveniatur ad formam lecti, est ex virtute artificis. Ergo forma substantialis, quae est principalis in effectibus corporalibus, est ex virtute Angelorum. Materia ergo obedit ad sui informationem Angelis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (3 de Trinit., cap. 8 in princ.): *Non est putandum, istis transgressoribus Angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo.*

Concl. Quoniam Angeli non possunt materiam reducere in actum formae substantialis, quod fit a Deo immediate vel ab aliquo agente naturali, recte dicitur materiam ad nutum non obedire Angelis.

Respondeo dicendum, quod Platonici posuerunt, formas quae sunt in materia, causari ex immaterialibus formis; quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos quantum ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit, omnes formas quae sunt in materia,

procedere a conceptione intelligentiae; et quod agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas.

Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed, sicut Philosophus probat (in 7 Metaph., text. 27), hoc quod proprie fit, est compositum. Hoc enim proprie est quasi subsistens; forma autem non dicitur ens, quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est; et sic per consequens nec forma proprie fit; ejus enim est fieri, cujus est esse; cum fieri nihil aliud sit quam via in esse. Manifestum est autem quod factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius, quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiae vel est a Deo immediate vel ab aliquo agente corporali, non autem immediate ab Angelo.

Ad primum ergo dicendum, quod anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; praesertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia: unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tamquam causa superior.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quos agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est Angelo obedire materiam ad nutum; sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret; cum reducere materiam in actum formae substantialis non excedat virtutem corporalis agentis; quia simile natum est sibi simile facere.

ARTICULUS III.

Utrum corpora obediant Angelis ad motum localem. (*Locis sup., art.* 2, *notatis.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora non obediant Angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed Angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est, art. praec. et quaest. 65, art. 4. Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Praeterea, in 8 Phys. (a text. 54, usque ad 60), probatur, quod motus localis est primus motuum. Sed Angeli non possunt causare alios motus, transmutando materia formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Praeterea, membra corporalia obediunt conceptioni animae ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitae. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitae. Ergo non obediunt Angelis ad motum localem.

Sed contra est quod Augustinus dicit (3 de Trinit., cap. 8 et 9), quod *Angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos*. Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

Concl. Natura corporalis cum sit infra spiritualem, motusque localis sit perfectissimus, nata est immediate a natura spirituali moveri secundum locum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (7, cap. de div. Nom., lect. 1), *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum.* Ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in 8 Physic. (text. 57). Cujus ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum hujusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt, suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis; unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporibus sunt alii motus locales praeter eos qui consequuntur formas; sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquae, sed virtutem lunae; et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Ad secundum dicendum, quod Angeli causando motum localem, tamquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad hujusmodi effectus producendos, sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

Ad tertium dicendum, quod Angeli habent virtutem minus contractam quam animae. Unde virtus motiva animae contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur; quo mediante alia potest movere. Sed virtus Angeli non est contracta ad aliquod corpus; unde potest corpora non conjuncta localiter movere.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli possint facere miracula. — (2-2, *quaest.* 178, *art.* 5; *et* 3, *cont., cap.* 102 *et* 103; *et Pot., quaest.* 6, *art.* 3 *et* 4; *et Mal., quaest.* 16, *art.* 9; *et opusc.* 2, *cap.* 138, *et opusc.* 11, *art.* 5, *usque ad* 19.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli possint facere miracula. Dicit enim Gregorius (hom. 34 in Evang. circ. med.): *Virtutes vocantur illi spiritus per quos signa et miracula frequentius fiunt.*

2. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 83, QQ., quaest. 79, a med.), quod *magi faciunt miracula per privatos contractus; boni Christiani per publicam justitiam; mali Christiani per signa publicae justitiae.* Sed *magi faciunt miracula per hoc quod exaudiuntur a daemonibus*, ut ipse in eodem lib. dicit (ibid.). Ergo daemones miracula possunt facere. Ergo multo magis Angeli boni.

3. Praeterea, Augustinus (in eod. lib., loco cit.), dicit quod *omnia quae visibiliter fiunt, etiam per*

inferiores potestates aeris hujus non absurde fieri posse creduntur. Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causae, hoc dicimus esse miraculum, puta cum aliquis sanatur a febre non per operationem naturae. Ergo Angeli et daemones possunt facere miracula.

4. Praeterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causae. Sed natura corporalis est inferior Angelo. Ergo Angelus potest operari praeter ordinem corporalium agentium: quod est miracula facere.

Sed contra est quod de Deo dicitur in Psalm. 135, 4: *Qui facit mirabilia magna solus.*

Concl. Miraculum est praeter ordinem totius naturae creatae. Deus igitur cum solus sit non creatura, solus etiam virtute propria miracula facere potest.

Respondeo dicendum, quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicujus particularis; quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus: quia quidquid facit Angelus vel quaecumque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae: et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli aliqui dicuntur miracula facere, vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere; vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quae fiunt, sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel hujusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum, quod miracula, simpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum est, in corp. art., cum aliqua fiunt praeter ordinem totius naturae creatae. Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, *miracula* dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per daemones miracula faciunt; et dicuntur fieri *per privatos contractus*, quia quaelibet virtus creaturae in universo se habet ut virtus alicujus privatae personae in civitate. Unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum daemone, hoc fit quasi per quemdam privatum contractum. Sed justitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, inquantum per justitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula *per publicam justitiam;* mali autem Christiani *per signa publicae justitiae*, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod spirituales potestates possunt facere ea quae visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum, quod, licet Angeli possint aliquid facere praeter ordinem naturae corporalis, non tamen possunt aliquid facere praeter ordinem totius creaturae; quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est, in corp. art.

QUAESTIO CXI.

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de actione Angelorum in homines; et primo quaeritur, utrum possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo in ministerium hominum; tertio, quomodo custodiant homines.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum Angelus possit illuminare intellectum hominis; 2.° utrum possit immutare affectum ejus; 3.° utrum possit immutare imaginationem ejus; 4.° utrum possit immutare sensum ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus possit illuminare hominem. — (*1-2, qu.* 112, *art.* 2, *ad* 2; *et* 2, *dist.* 18, *quaest.* 2, *art.* 2, *ad* 3, 4 *et* 5; *et* 3 *cont.*, *cap.* 81; *et Ver. quaest.* 11, *art.* 1; *et quol.* 9, *quaest.* 4, *art.* 5, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem; unde Dionysius (in eccles. Hierarch., cap. 2), illuminationem attribuit baptismo, qui est *fidei sacramentum.* Sed fides immediate est a Deo, secundum illud ad Ephes. 2, 8: *Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei* enim *donum est.* Ergo homo non illuminatur ab Angelo, sed immediate a Deo.

2. Praeterea, super illud Roman. 1: *Deus illis manifestavit*, dicit Glossa ordin., quod *non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur; sed Deus illis revelavit per opus suum*, scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio naturalis et creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.

3. Praeterea, quicumque illuminatur cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab Angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed contra est quod Dionysius probat (in cap. 4 cael. Hierarch.), quod *revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus Angelis*, ut supra dictum est, quaest. 108, art. 6. Hujusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra dictum est, quaest. 106, art. 1, et quaest. 108, art. 1. Ergo homines illuminantur per Angelos.

Concl. Cum homines sint Angelis natura inferiores, per ipsos illuminantur.

Respondeo dicendum, quod, cum divinae providentiae ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est, art. 1, qu. praec., sicut inferiores Angeli illuminantur per superiores, ita homines, qui sunt Angelis inferiores, per eos illuminantur.

Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim supra, quaest. 106, art. 1, quod illuminatio quae est manifestatio divinae veritatis, secundum duo attenditur; scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris, et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quae sunt in superiori, ut capi possunt ab inferiori. Et hoc quidem in Angelis fit, secundum quod superior Angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris Angeli, ut supra

dictum est, quaest. 106, art. 1. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere; quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est, qu. 84, art. 7. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt Angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundum illud quod dicit Dionysius (1 cap. cael. Hier.), quod *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Ex alia vero parte intellectus humanus, tamquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum haec duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab Angelo.

Ad primum ergo dicendum, quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem. Intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate. *Nullus enim credit nisi volens,* ut Augustinus dicit (tract. 26 in Joan., a princ.). Et quantum ad hoc fides est a solo Deo. Secundo requiritur ad fidem quod credibilia proponantur credenti; et hoc quidem fit per hominem, secundum quod *fides est ex auditu,* ut dicitur Rom. 10, 17, sed per Angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde Angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei: et tamen homines illuminantur ab Angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum, quod ratio naturalis, quae est immediate a Deo, potest per Angelum confortari, ut dictum est, quaest. 106, art. 1; et similiter ex speciebus a creaturis acceptis tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per Angelum adjuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

Ad tertium dicendum, quod operatio intellectualis et illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo ex parte rei intellectae; et sic quicumque intelligit vel illuminatur cognoscit se intelligere vel illuminari, quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo ex parte principii; et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab Angelo cognoscit se ab Angelo illuminari.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli possint immutare voluntatem hominis. — (1-2, *quaest.* 75, *art.* 3; *et* 2, *dist.* 8, *art.* 5, *corp.*; *et* 3 *cont.*, *cap.* 88, 91 *et* 92; *et Ver. quaest.* 22, *art.* 9; *et Mal. quaest.* 16, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli possint immutare voluntatem hominis. Quia super illud Hebr. 1, 7: *Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis,* dicit Glossa ordin., quod *ignis sunt, dum spiritu fervent et vitia nostra urunt.* Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo Angeli possunt immutare voluntatem.

2. Praeterea, Beda dicit, super illud Matth. 15: *Quae procedunt de ore* etc., quod *diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor.* Damascenus autem ulterius dicit quod *etiam est immissor.* Dicit enim (in 2 lib. orth. Fid., cap. 4), quod *omnis malitia et immundae passiones ex daemonibus excogitatae sunt, et immittere homini sunt concessi;* et pari ratione Angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Praeterea, Angelus, sicut est dictum, art. praec., illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia quae deservit intellectui potest immutari ab Angelo, ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati; quia ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei, secundum illud Prov. 21, 1: *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud.*

Concl. Cum Dei sit voluntatem dare, ejus etiam est proprium eam efficaciter mutare: Angeli autem solum id possunt per modum suadentis aut passiones concitantis.

Respondeo dicendum, quod voluntas potest immutari dupliciter: uno modo ab interiori; et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem.

Alio modo movetur voluntas ab exteriori; et hoc in Angelo est uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum: unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem et homo per modum suadentis, ut supra dictum est, quaest. 106, art. 2.

Sed praeter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam Angeli, inquantum possunt concitare hujusmodi passiones, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Ad primum ergo dicendum, quod ministri Dei (vel homines vel Angeli) dicuntur urere vitia et inflammare ad virtutes per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum, quod daemones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando, cum usus cogitativae virtutis subjaceat voluntati: dicitur tamen diabolus *incensor cogitationum,* inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis vel passionem concitantis. Et hoc ipsum *incendere* Damascenus vocat *immittere,* quia talis operatio interius fit. Sed bonae cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo, licet Angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicendum, quod intellectus humanus secundum praesentem statum non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex judicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus possit immutare imaginationem hominis. — (2, *dist.* 8, *art.* 3, *corp.*; *et Ver. quaest.* 11, *art.* 3, *et quaest.* 12, *art.* 8; *et Mal. quaest.* 16, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur in lib. 2 de Anima (text. 161), *est motus factus a sensu secundum actum.* Sed si fieret per immutationem Angeli non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasiae, quae est actus imaginativae virtutis, ut sit per immutationem Angeli.

2. Praeterea, formae quae sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quae sunt in materia sensibili. Sed Angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est, quaest. praec. art. 2. Ergo non potest imprimere formas in imaginatione; et ita non potest eam immutare.

3. Praeterea, Augustinus dicit (12 super Gen. ad litt., cap. 12, in fin): *Commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse scit, per hujusmodi imagines ei cui miscetur ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur.* Sed non videtur quod Angelus possit misceri imaginationi humanae, neque quod imaginatio possit capere intelligibilia quae Angelus cognoscit. Ergo videtur quod Angelus non possit immutare imaginationem.

4. Praeterea, in visione imaginaria homo adhaeret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quaedam deceptio. Cum ergo Angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed contra est, quod ea quae apparent in somnis videntur imaginaria visione. Sed Angeli revelant aliqua in somnis, ut patet Matth. 1 et 2, de Angelo qui Joseph in somnis apparuit. Ergo Angelus potest imaginationem movere.

Concl. Cum apparitiones imaginariae interdum nobis causentur ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum, ad quam natura corporalis Angelo obedit, sequitur Angelum tam bonum quam malum virtute naturae suae posse movere imaginationem hominis.

Respondeo dicendum, quod Angelus tam bonus quam malus virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra, quaest. praec., art. 3, quod natura corporalis obedit Angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali Angelorum. Manifestum est autem, quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles (in lib. de Somn. et Vigil., vel lib. de Insomn. qui illi annectitur, cap. 3 et 4) assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, id est impressiones relictae ex sensibilium motionibus quae in spiritibus sensualibus conservantur, et movent principium sensitivum, ita quod fit quaedam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute Angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

Ad primum ergo dicendum, quod principium phantasiae est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quae nullo modo sentimus vel secundum totum vel secundum partem, sicut caecus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod Angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere quod caecus imaginaretur colores), sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam non est per essentiam, sed per effectum quem praedicto modo in imaginatione facit; cui demonstrat quae ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

Ad quartum dicendum, quod Angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per hujusmodi similitudines significetur, et tunc nulla est deceptio ; quandoque vero per operationem Angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione; nec tamen tunc causatur deceptio ab Angelo, sed ex defectu intellectus ejus cui talia apparent; sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit quae non exposuit eis.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus possit immutare sensum humanum. (*Locis supra art.* 3 *induct.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitae. Hujusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab Angelo.

2. Praeterea, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed Angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam, sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Praeterea, sensus naturaliter movetur a sensibili. Sed Angelus non potest immutare naturae ordinem, ut supra dictum est, quaest. 110, art. 4. Ergo Angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus a sensibili immutatur.

Sed contra est, quod Angeli qui subverterunt Sodomam *percusserunt Sodomitas caecitate (vel* (1) *ἀυρασία), ut ostium domus invenire non possent,* ut dicitur Genes. 19, 2. Et simile legitur 4 Regum 6, de Syris quos Elisaeus duxit in Samariam.

Concl. Potest Angelus sensum hominis immutare vel objiciendo sensui aliquod sensibile exterius, vel intus humores concitando ad varias sensus apparitiones.

(1) Ita cod. Alcan., *acrisia* Edit. Rom. *aurisia*, ἀυρασία idest *avidentia.* ut Augustinus vertit qu. 43, in Gen. idest *non videntia.* Quando nempe aliqua non videntur, nec amittitur visus quoad omnia, sicut in vera caecitate.

Respondeo dicendum, quod sensus immutatur dupliciter: uno modo ab exteriori, sicut cum mutatur a sensibili; alio modo ab interiori. Videmus enim quod perturbatis spiritibus et humoribus immutatur sensus. Lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo Angelus potest immutare sensum hominum sua naturali virtute. Potest enim Angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod vel a natura formatum vel aliquod de novo formando, sicut facit dum corpus assumit, ut supra dictum est, quaest. 51, art. 2. Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores, ut supra dictum est, art. praec., ex quibus sensus diversimode immutentur.

Ad primum ergo dicendum, quod principium sensitivae operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva. Sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori commoveri, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod per commotionem interiorem spirituum et humorum potest Angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiae nutritivae, et similiter potentiae appetitivae et sensitivae et cujuscumque potentiae corporali organo utentis.

Ad tertium dicendum, quod praeter ordinem totius creaturae Angelus facere non potest; sed praeter ordinem alicujus particularis naturae facere potest, cum tali ordini non subdatur; et sic quodam singulari modo potest sensum immutare praeter modum communem.

QUAESTIO CXII.

DE MISSIONE ANGELORUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de missione Angelorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° Utrum aliqui Angeli mittantur in ministerium; 2.° utrum omnes mittantur; 3.° utrum illi qui mittuntur, assistant; 4.° de quibus ordinibus mittantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli in ministerium mittantur.
(*Ad Heb.* 2, *lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Cum igitur actiones angelicae sint intellectuales, videtur quod Angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Praeterea, caelum empyreum est locus pertinens ad dignitatem Angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quod eorum dignitati aliquid depereat; quod est inconveniens.

3. Praeterea, exterior occupatio impedit sapientiae contemplationem; unde dicitur Eccli. 38, 25: *Qui minoratur actu, percipiet sapientiam*. Si igitur Angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur; quod est inconveniens.

4. Praeterea, ministrare est inferioris: unde dicitur Luc. 22, 27: *Quis major est, qui recumbit, an ille qui ministrat? nonne qui recumbit*? Sed Ange sunt majores nobis ordine naturae. Ergo non mi tuntur in ministerium nostrum.

Sed contra est quod dicitur Exod. 23, 20: *Ec ego mittam Angelum meum, qui praecedat te.*

Concl. Cum Angeli ex divino imperio operentur cir creaturam corporalem, recte in ministerium mitti dicuntur

Respondeo dicendum, quod ex supra dict quaest. 108, art. 6, manifestum esse potest quo *aliqui Angeli in ministerium mittuntur a Deo.* enim supra dictum est, quaest. 43, art. 1, cum missione divinarum personarum ageretur, ille mi dicitur qui aliquo modo ab aliquo procedit, ut i cipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius era per alium modum. Filius enim aut Spiritus sanct mitti dicitur ut a Patre procedens per origine et incipit esse novo modo, idest per gratiam naturam assumptam, ubi prius erat per Deita praesentiam; Dei enim proprium est ubique ess quia cum sit universale agens, ejus virtus atting omnia entia, unde est in omnibus rebus, ut sup dictum est, quaest. 8, art. 1. Virtus autem Ange cum sit particulare agens, non attingit totum un versum, sed sic attingit unum quod non atting aliud; et ideo ita est hic quod non alibi. Manifestu est autem per supra dicta, quaest. 110, art. 1, qu creatura corporalis per Angelos administratur. Cu igitur aliquid est fiendum per aliquem Angeloru circa aliquam creaturam corpoream, de novo appl catur Angelus illi corpori sua virtute, et sic Angel de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit imperio divino. Unde sequitur, secundum praemiss quod Angelus a Deo mittatur. Sed actio qua Angelus missus exercet, procedit a Deo, sicut primo principio, cujus nutu et auctoritate Ange operantur, et in Deum reducitur sicut in ultimu finem. Et hoc facit ratione ministerii; nam minist est sicut instrumentum intelligens (1). Instrumentu autem ab alio movetur et ejus actio ad aliud o dinatur; unde actiones Angelorum *ministeria* voca tur; et propter hoc dicuntur in ministerium mit

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua operat dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo quasi ipso intellectu consistens, ut contemplatio; et tal operatio non determinat sibi locum; imo, ut Aug stinus dicit (4 de Trin., cap. 20, a med.): *etia nos, secundum quod aliquid aeternum mente sap mus, non in hoc mundo sumus.* Alio modo dicit aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo inte lectu regulata et imperata; et sic manifestum e quod operationes intellectuales interdum determina sibi loca.

Ad secundum dicendum, quod caelum empyreu pertinet ad dignitatem Angeli secundum congrue tiam quamdam; quia congruum est ut supremu corporum, naturae quae est supra omnia corpor attribuatur. Non tamen Angelus aliquid dignitat accipit a caelo empyreo; et ideo quando actu no est in caelo empyreo, nihil ejus dignitati subtr hitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in r gali solio, quod congruit ejus dignitati.

Ad tertium dicendum, quod in nobis exteri occupatio puritatem contemplationis impedit; qu actioni insistimus secundum sensitivas vires, quaru actiones cum intenduntur, retardantur actiones i tellectivae virtutis. Sed Angelus per solam intell ctualem operationem regulat suas actiones exteriore

(1) Ita Cod. Alcan. cum editis. Cod. Camer., *intellectus*.

Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem; quia duarum actionum, quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit sed juvat aliam. Unde Gregorius dicit (2 Mor., cap. 2, circ. med.), quod *Angeli non sic feras exeunt ut internae contemplationis gaudiis priventur.*

Ad quartum dicendum, quod Angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundario nobis; non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo; sed quia quilibet homo vel Angelus, inquantum adhaerendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde Apostolus ad Philipp. 2, 3, dicit: *Superiores sibi invicem arbitrantes.*

ARTICULUS II.

Utrum omnes Angeli in ministerium mittantur.
(2, *dist.* 10, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes Angeli in ministerium mittantur. Dicit enim Apostolus ad Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.*

2. Praeterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra dictis patet, qu. 108, art. 6. Sed Seraphim est missus ad purgandum labia Prophetae, ut habetur Isa. 6. Ergo multo magis inferiores Angeli mittuntur.

3. Praeterea, divinae personae in infinitum excedunt omnes ordines Angelorum. Sed divinae personae mittuntur. Ergo multo magis quicumque supremi Angeli.

4. Praeterea, si superiores Angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores Angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes Angeli sint inaequales, ut supra dictum est, quaest. 108, art. 3, arg. 1, quilibet Angelus habet inferiorem Angelum praeter ultimum. Ergo solus ultimus Angelus mitteretur in ministerium; quod est contra id quod dicitur Daniel. 7, 10: *Millia millium ministrabant ei.*

Sed contra est quod Gregorius (hom. 34 in Evang., a med) dicit, referens sententiam Dionysii: *Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent.*

Concl. Non omnes Angeli mittuntur, sed inferiores tantum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, qu. 110, art. 1, hoc habet ordo divinae providentiae non solum in Angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiae manifestationem. Quod enim caecus natus fuit illuminatus, quod Lazarus fuit suscitatus, immediate a Deo factum est, absque actione caelestium corporum. Sed et Angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari praeter actionem caelestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua hujusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium quin Deus immediate hominibus aliqua revelare possit non mediantibus Angelis, et superiores Angeli non mediantibus inferioribus.

Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt, quod secundum communem legem superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliqua dispensatione divina interdum etiam superiores mittuntur.

Sed hoc non videtur rationabile: quia ordo angelicus attenditur (1) secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiae non habet alium superiorem ordinem, propter quem praetermitti debeat, sicut praetermittitur ordo naturae propter ordinem gratiae. Considerandum est etiam, quod ordo naturae in operatione miraculorum praetermittitur propter fidei confirmationem: ad quam nihil valeret, si praetermitteretur ordo Angelicus, quia hoc a nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit (hom. 34 in Evang., ante med.), quod *qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quod ad Virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur*, quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideo simpliciter dicendum est cum Dionysio (cap. 13 cael. Hier.), quod *superiores Angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quae attenditur secundum creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quae fit secundum spiritualem affectum; ita in missionibus Angelorum aliqua dicitur exterior, quae scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum, et secundum hanc missionem non omnes mittuntur: alia est interior secundum intellectuales affectus, prout scilicet unus Angelus illuminat alium; et sic omnes Angeli mittuntur.

Vel aliter dicendum, quod Apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit major Angelis per quos data est lex, ut sic ostendat excellentiam novae legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur nisi de Angeli ministeriis, per quos data est lex.

Ad secundum dicendum, secundum Dionysium (loc. sup. cit.), quod ille Angelus qui missus est ad purgandum labia Prophetae, fuit de inferioribus Angelis; sed dictus est *Seraphim*, idest *incendens*, aequivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia Prophetae.

Vel dicendum, quod superiores Angeli communicant propria dona a quibus denominantur, mediantibus inferioribus Angelis. Sic igitur unus Seraphim dictus est purgasse incendio labia Prophetae, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior Angelus virtute ejus hoc fecit; sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiamsi per alium officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum, quod divinae personae non mittuntur in ministerium, sed aequivoce mitti dicuntur, ut ex praedictis patet, in corp. art., et quaest. 43.

Ad quartum dicendum, quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inaequales Angelos immediate ad ministeria mitti, ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

ARTICULUS III.

Utrum omnes Angeli qui mittuntur, assistant.
(2, *dist.* 10, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam

(1) Al., *non attenditur.*

Angeli qui mittuntur, assistant. Dicit enim Gregorius (in hom. 34 in Evang. post med.): *Mittuntur igitur Angeli, et assistunt; quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus, qui Deus est, circumscriptus non est.*

2. Praeterea, Angelus Tobiae in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit: *Ego sum Raphael Angelus, unus ex septem qui astamus ante Deum*, ut habetur Tobiae 12, 15. Ergo Angeli qui mittuntur, assistunt.

3. Praeterea, quilibet Angelus beatus propinquior est Deo quam Satan. Sed Satan assistit Deo, secundum quod dicitur Job 1, 6: *Cum assisterent filii Dei coram Domino, adfuit inter eos et Satan.* Ergo multo magis Angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

4. Praeterea, si inferiores Angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores Angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet Angelos per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus Angelus assisteret; quod est contra illud quod habetur Dan. 17, 10: *Decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

Sed contra est quod Gregorius dicit (17 Moral., cap. 9, a princ., super illud Job 25: *Numquid est numerus militum ejus?*) *Assistunt:* (*inquit*) *illae Potestates quae ad quaedam hominibus nuntianda non exeunt.* Ergo illi qui in ministerium mittuntur non assistunt.

Concl. Omnes Angeli ministrantes assistunt, divinam essentiam videndo; sed soli supremi assistunt, divina percipiendo mysteria, quae in ipsa sunt.

Respondeo dicendum, quod Angeli introducuntur *assistentes et administrantes*, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur; quorum aliqui semper ei assistunt et ejus praecepta immediate audiunt, alii vero sunt ad quos praecepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum praeficiuntur; et ei dicuntur *ministrantes*, sed non *assistentes*.

Considerandum est ergo, quod omnes Angeli divinam essentiam immediate vident, et quantum ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit (in 2 Moralium, cap. 2, circ. med.), quod *semper assistere aut videre faciem Patris possunt qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute.* Sed non omnes Angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinae essentiae percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur: et secundum hoc soli superiores, qui sunt primae hierarchiae, assistere dicuntur, cujus proprium dicit esse Dionysius (cap. 7 cael. Hier., circ. med.), immediate a Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum quae procedunt de primo modo assistendi.

Ad tertium dicendum, quod Satan non dicitur adstitisse, sed inter assistentes adfuisse describitur: quia, ut Gregorius dicit (2 Moral., cap. 2, circ. fin.), *etsi beatitudinem percipit, naturam tamen Angelis similem non amisit.*

Ad quartum dicendum, quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinae essentiae; et ideo totius primae hierarchiae proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo; sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios; sicut etiam inter eos qui assistunt regi plura scit de secretis regis unus quam alius.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli secundae hierarchiae omnes mittantur.
(2, *dist.* 10, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli secundae hierarchiae omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt vel ministrant, secundum quod habetur Dan. 7. Sed Angeli secundae hierarchiae non assistunt; illuminantur enim per Angelos primae hierarchiae, sicut dicit Dionysius (8 cap. cael. Hier., ante med.). Omnes ergo Angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

2. Praeterea, Gregorius dicit (17 Moral., cap. 9), quod *plures sunt qui ministrant quam qui assistunt.* Sed hoc non esset, si Angeli secundae hierarchiae in ministerium non mitterentur. Ergo omnes Angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. 8 cael. Hier., a princ.), quod *Dominationes sunt majores omni subjectione.* Sed mitti in ministerium ad subjectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

Concl. Non omnes Angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur, quod ex ordinum nominibus manifestum est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1, hujus quaest., mitti ad exterius ministerium proprie convenit Angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem Angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit (7 et 8 cap. cael. Hier., in princ.), et ideo Angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem *Dominationum* non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis; sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio; nam *Angeli* et *Archangeli* denominantur a denuntiando, *Virtutes* et *Potestates* dicuntur per respectum ad aliquem actum; Principis etiam est, ut Gregorius dicit (hom. 34 in Evang. circ. med.): *inter alios operantes priorem existere.* Unde ad hos quinque (1) ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

Ad primum ergo dicendum, quod *Dominationes* computantur quidem inter Angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat, sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et praecipiunt quid alii debeant operari.

Ad secundum dicendum, quod de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes; intelligit enim quod dicitur: *Millia millium ministrabant ei*, non esse dictum multiplicative, sed partitive, ac si diceretur: *Millia de numero millium*; et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium vero numerus finitus, cum subditur: *Et decies millies centena millia assistebant ei.* Et hoc procedit secundum rationem Platonicorum, qui dicebant,

(1) Al., *quandoque*.

quod quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis, sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor. Et haec opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit (14 cap. cael. Hier.), quod multitudo Angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturae incorporeae transcendant multitudine (1) omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, *Millia millium* legitur multiplicative, ac si diceretur: *Millies millia*. Et quia, *decies centum* sunt mille, si diceretur: *Decies centena millia*, daretur intelligi, quod tot essent assistentes quot ministrantes. Sed quia dicitur: *Decies millies centena millia*, multo plures dicuntur assistentes quam ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit Angelorum numerus, sed multo major, quia omnem materialem multitudinem excedit quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii, millenarii, ut Dionysius ibidem dicit.

(1) In edit. Rom. deest *multitudine*.

QUAESTIO CXIII.

DE CUSTODIA BONORUM ANGELORUM, ET IMPUGNATIONE MALORUM.

(*In octo articulos divisa*)

Deinde considerandum est de custodia bonorum Angelorum et de impugnatione malorum; et circa primum quaeruntur octo: 1.° utrum homines ab Angelis custodiantur; 2.° utrum singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur; 3.° utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem Angelorum; 4.° utrum omni homini conveniat habere Angelum custodem; 5.° quando incipiat custodia circa hominem; 6.° utrum Angelus semper custodiat hominem; 7.° utrum doleat de perditione custoditi; 8.° utrum inter Angelos sit pugna ratione custodiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines custodiantur ab Angelis.
(2, *dist.* 11, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non custodiantur ab Angelis. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueri et infirmi. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium et scit per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab Angelo.

2. Praeterea, ubi adest fortior custodia infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo, secundum illud Psalm. 120, 4: *Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel*. Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab Angelo.

3. Praeterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodis; unde dicitur cuidam, 3 Reg. 20, 39: *Custodi virum istum; qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima ejus*. Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus Angeli subvenire possent vel visibiliter apparendo vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes Angeli, si eorum custodiae homines essent commissi: quod patet esse falsum. Non igitur Angeli sunt hominum custodes.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 90, 11: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*.

Concl. Necessarium est homines ab Angelis custodiri et in operibus dirigi, cum multipliciter in ipsis errare illos contingat.

Respondeo dicendum, quod secundum rationem divinae providentiae hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corpora inferiora per superiora, quae sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones in quibus possumus diversimode opinari, per principia quae invariabiliter tenemus. Manifestum est autem, quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono; et ideo necessarium fuit quod hominibus Angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter; quia infirmatur circa affectum boni propter multiplices animae passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quae homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter; quia in applicando universalia principia juris ad particularia opera contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae*. Et ideo necessaria fuit homini custodia Angeli.

Ad secundum dicendum, quod ad bonum operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis; quod quidem Philosophus (lib. 10 Ethic., cap. 8, et lib. 16, cap. 12), attribuit prudentiae. Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes: quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cujus instructio ad hominem pervenit mediantibus Angelis, ut supra habitum est, quaest. 111, art. 1.

Ad tertium dicendum, quod sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam discedunt ab instigatione bonorum Angelorum, quae fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ad bene agendum. Unde quod homines pereunt, non est imputandum negligentiae Angelorum, sed malitiae hominum. Quod autem aliquando praeter legem communem hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est, sicut etiam praeter ordinem naturae miracula fiunt.

ARTICULUS II.

Utrum singuli homines a singulis Angelis custodiantur.
(4, *dist.* 19, *quaest.* 1, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non singuli homines a singulis Angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus Angelus multos homines potest custodire.

2. Praeterea, inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit (cap. 5 eccl. Hier. in tit. de Sacerd. perf., in princ.). Sed cum omnes Angeli sint inaequales, ut supra dictum est, quaest. 108, art. 3, arg. 1, solus unus Angelus est, inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus Angelus solus est, qui immediate custodit homines.

3. Praeterea, majores Angeli majoribus officiis deputantur. Sed non est majus officium custodire unum hominem quam alium; cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium Angelorum sit unus major alio, secundum Dionysium (cap. 5 cael. Hier.), videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis Angelis.

Sed contra est quod Hieronymus (exponens illud Matth. 18: *Angeli eorum in caelis*, etc.) dicit (lib. 2 Comment.): *Magna est dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum.*

Concl. Quia circa perpetua principaliter est Dei providentia, et diversis rerum generibus quae permanent diversi Angeli sunt praefecti; rationi consentaneum est singulos etiam homines, secundum formam incorruptibiles, a singulis Angelis custodiri.

Respondeo dicendum, quod singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Cujus ratio est, quia Angelorum custodia est quaedam executio divinae Providentiae circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quae sunt animae rationales; quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem, quod Providentia Dei principaliter est circa illa quae perpetuo manent; circa vero ea quae transeunt Providentia Dei est, inquantum ordinat ad ipsa res perpetuas. Sic igitur Providentia Dei comparatur ad singulos homines sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium (hom. 34 in Evang., ante med.), diversi ordines deputantur diversis rerum generibus, puta *Potestates* ad arcendos daemones, *Virtutes* ad miracula facienda in rebus corporeis; et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi Angeli ejusdem ordinis praeficiantur. Unde etiam rationabile est, ut diversis hominibus diversi Angeli ad custodiam deputentur.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo inquantum est homo singularis; et sic uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo inquantum est pars alicujus collegii: et sic toti collegio unus homo ad custodiam praeponitur, ad quem pertinet providere ea quae pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium, sicut sunt ea quae exterius aguntur, de quibus alii aedificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quae pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli Angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, quaest. praec., art. 3, Angeli primae hierarchiae omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo; sed quaedam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quae inferioribus revelant; et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est. Nam aliquis infimus Angelus illuminatur quantum ad quaedam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediate sibi praefertur. Et sic etiam possibile est quod aliquis Angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos Angelos sub se quos illuminat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homines natura sint pares, tamen inaequalitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad majus et quidam ad minus, secundum illud quod dicitur Eccl. 33, 2: *In multitudine disciplinae Domini separavit eos; ex ipsis benedixit et exaltavit.... ex ipsis maledixit et humiliavit.* Et sic majus officium est custodire unum hominem quam alium.

ARTICULUS III.

Utrum custodire homines pertineat solum ad infimum ordinem Angelorum. — (2, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem Angelorum. Dicit enim Chrysostomus (hom. 60 in Matth., a med.), quod hoc quod dicitur Matth. 18, 10: *Angeli eorum in caelis*, etc., intelligitur non de quibuscumque Angelis, sed de supereminentibus. Ergo supereminentes Angeli custodiunt homines.

2. Praeterea, Apostolus ad Hebr. 1, 14, dicit, quod *Angeli sunt in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*; et sic videtur quod missio Angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra dictum est, quaest. praec., art. 4. Ergo omnes Angeli quinque ordinum custodiae hominum deputantur.

3. Praeterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere daemones, quod maxime pertinet ad Potestates, secundum Gregorium (hom. 34 in Evang., ante med.), et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum infimus.

Sed contra est quod in Psal. 90 custodia hominum attribuitur Angelis, quorum ordo est infimus, secundum Dionysium (cap. 9 cael. Hier.).

Concl. Singulorum hominum particularis custodia ad infimi ordinis Angelos spectat, universalis autem ad omnes ordines extenditur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praec., ad 1, homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quod hominibus singulis singuli Angeli ad custodiam deputantur; et talis custodia pertinet ad infimum ordinem Angelorum, quorum, secundum Gregorium (loc. sup. cit.), est minima nuntiare. Hoc autem videtur esse minimum in officiis Angelorum, procurare ea quae ad unius hominis salutem pertinent.

Alia vero est custodia universalis; et haec multiplicatur secundum diversos ordines. Nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius.

Sic igitur custodia humanae multitudinis pertinet ad ordinem *Principatuum*; vel forte ad *Ar-*

changelos, qui dicuntur Principes Angelorum. Unde et Michael, quem *Archangelum* dicimus, unus de Principibus dicitur Dan. 10. Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam *Virtutes*, et ulterius etiam super daemones habent custodiam *Potestates*, et ulterius super bonos spiritus habent custodiam *Principatus*, vel *Dominationes*, secundum Gregorium (hom. 34 in Evang., ante med.).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo Angelorum, quia, ut Dionysius dicit (cap. 4 cael. Hier., a med.), in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile, quod majores Angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad majorem gradum gloriae a Deo electi.

Ad secundum dicendum, quod non omnes Angeli qui mittuntur habent particularem custodiam super singulos homines, sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est, in solut. praec.

Ad tertium dicendum, quod etiam inferiores Angeli exercent officia superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum; et per hunc modum etiam omnes Angeli infimi ordinis possunt et arcere daemones, et miracula facere.

ARTICULUS IV.

Utrum omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur. — (2, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de Christo, Philippens. 2, 7, quod est in *similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Si igitur omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus Angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens, cum Christus sit major omnibus Angelis. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

2. Praeterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere Angelum custodem, ad minus in statu innocentiae, quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo Angeli non praeficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Praeterea, hominibus Angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam aeternam, et ut incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus daemonum. Sed homines praesciti ad damnationem nunquam perveniunt ad vitam aeternam; infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt: fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit (in praefat. in Psalm. 31, circ. med.); Antichristi etiam adventus erit *secundum operationem Satanae*, ut dicitur 2 ad Thessal. 2. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est auctoritas Hieronymi supra inducta (art. 2 huj. qu. in arg. *Sed cont.*), qui dicit quod *unaquaeque anima ad sui custodiam habet Angelum deputatum.*

Concl. Singulis hominibus in statu viae, propter varia pericula, deputati sunt Angeli ad custodiam: quando autem ad terminum viae pervenerunt, non custodem, sed vel conregnantem Angelum, vel punientem daemonem sunt habituri

Respondeo dicendum, quod homo in statu vitae istius constitutus est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent tum ab interiori tum ab exteriori, secundum illud Psal. 141, 4: *In via hac, qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi.* Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes, ita et cuilibet homini, quamdiu viator est, custos Angelus deputatur. Quando autem jam ad terminum viae pervenerit, jam non habebit Angelum custodem, sed habebit in regno Angelum conregnantem, in inferno daemonem punientem.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a Verbo Dei, unde non indigebat custodia Angelorum; et iterum secundum animam erat comprehensor, sed ratione passibilitatis corporis erat viator. Et secundum hoc non debebatur ei Angelus custos tamquam superior, sed magis minister tamquam inferior. Unde dicitur Matth. 4, 11, quod *accesserunt Angeli et ministrabant ei.*

Ad secundum dicendum, quod homo in statu innocentiae non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interius erant omnia ordinata, ut supra dictum est, qu. 95, art. 4, ad 3; sed imminebat ei periculum ab exteriori propter insidias daemonum, ut rei probavit eventus; et ideo indigebat custodia Angelorum.

Ad tertium dicendum, quod sicut praesciti et infideles et etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis, ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturae humanae divinitus concesso, scilicet custodia Angelorum; per quam etsi non juventur quantum ad hoc quod vitam aeternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen quantum ad hoc quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possent. Nam et ipsi daemones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit quantum vellet.

ARTICULUS V.

Utrum Angelus deputetur homini ad custodiam a sua nativitate.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate. Angeli enim mittuntur in ministerium *propter eos qui hereditatem salutis capiunt*, ut Apostolus ad Hebr. 1, 14, dicit. Sed homines incipiunt hereditatem capere salutis quando baptizantur. Ergo Angelus deputatur homini ad custodiam a tempore baptismi, et non a tempore nativitatis.

2. Praeterea, homines ab Angelis custodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinae. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinae, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur Angeli custodes.

3. Praeterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis Angeli ad custodiam, ut videtur: quia neque etiam ministri Ecclesiae eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit (loc cit. art. 2 huj. qu., in arg. *Sed cont.*), quod *unaquaeque anima ab ortu nativitatis habet in custodiam sui Angelum deputatum.*

Concl. Cum custodia Angelorum beneficium commune sit, non a baptismo, sed a nativitate, Angelus homini ad custodiam deputatur.

Respondeo dicendum, quod sicut Origenes dicit (super Matth. hom. 6, ad fin.), super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod Angelus ad custodiam hominis deputatur a tempore baptismi, alii vero quod a tempore nativitatis.

Et hanc opinionem Hieronymus (loc. mox citato) approbat et rationabiliter. Beneficia enim quae dantur homini divinitus ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiae, et alia hujusmodi. Sed ea quae providentur homini a Deo inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur ex quo nascendo talem naturam accipit; et tale beneficium est custodia Angelorum, ut ex praemissis patet, art. 1 et 4 hujus quaest. Unde statim a nativitate habet homo Angelum ad sui custodiam deputatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos *qui hereditatem capiunt salutis*, si consideretur ultimus effectus custodiae, qui est perceptio hereditatis; nihilominus tamen et aliis ministerium Angelorum non subtrahitur: quamvis enim in eis hanc efficaciam non habeat quod perducantur ad salutem, efficax tamen est circa eos Angelorum ministerium, inquantum a malis multis retrahuntur.

Ad secundum dicendum, quod officium custodiae, ordinatur quidem ad illuminationem doctrinae, sicut ad ultimum et principalem effectum; nihilominus tamen multos alios effectus habet qui pueris competunt, scilicet arcere daemones, et alia nocumenta tam corporalia quam spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum, quod puer, quamdiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus, sed per quamdam colligationem est quodammodo adhuc aliquid ejus, sicut et fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quod Angelus qui est in custodia matris custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur a matre, Angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit (loc. in argum. *Sed contra* citato).

ARTICULUS VI.

Utrum Angelus custos quandoque deserat hominem. (1, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus custos quandoque deserat hominem cujus custodiae deputatur. Dicitur enim Jerem. 51, 9, ex persona Angelorum: *Curavimus Babylonem, et non est sanata; derelinquamus ergo eam*; et Isa. 5, 5: *Auferam sepem ejus, et erit in conculcationem*; Glossa interlinearis, idest Angelorum custodiam.

2. Praeterea, principalius custodit Deus quam Angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundum illud Psal. 21, 1: *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multo magis Angelus custos hominem derelinquit.

3. Praeterea, sicut dicit Damascenus (lib. 2 de orth. Fid., cap. 3, circ. med.), *Angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in caelo.* Sed aliquando sunt in caelo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed contra, daemones nos semper impugnant, secundum illud 1 Petr. 5, 8: *Adversarius vester diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret.* Ergo multo magis boni Angeli semper nos custodiunt.

Concl. Cum custodia Angelorum sit quaedam executio divinae providentiae, quae nunquam ex toto hominem derelinquit; nec Angelos custos unquam ex toto hominem deserit, licet permittat quandoque secundum ordinationem divinorum judiciorum, vel poenae vel culpae defectum pati.

Respondeo dicendum, quod custodia Angeli, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus. qu., est quaedam executio divinae Providentiae circa homines facta. Manifestum est autem, quod nec homo nec res aliqua totaliter divinae Providentiae subtrahitur. Inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali Providentiae entium. Sed intantum Deus secundum ordinem suae Providentiae dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel poenae vel culpae. Similiter etiam dicendum est, quod Angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem, sed ad aliquid interdum eum dimittit, prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum judiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab Angelis derelictae dicuntur, quia Angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod Angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae; quia etiam cum est in caelo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem sed statim potest adesse.

ARTICULUS VII.

Utrum Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. — (2, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 5.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. Dicitur enim Is. 33, 7: *Angeli pacis amare flebant.* Sed fletus est signum doloris et tristitiae. Ergo Angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Praeterea, tristitia est, ut Augustinus dicit (lib. 14 de Civit. Dei, cap. 15, a med.), *de his quae nobis nolentibus accidunt.* Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem Angeli custodis. Ergo tristantur Angeli de perditione hominum.

3. Praeterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita poenitentiae contrariatur peccatum. Sed Angeli gaudent de peccatore poenitentiam agente, ut habetur Luc. 15. Ergo tristantur de justo in peccatum cadente.

4. Praeterea, supra illud Num. 18: *Quidquid offerunt primitiarum*, etc., dicit Glossa ord. Origenis: *Trahuntur Angeli in judicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint.* Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quae in judicium tractus est. Ergo Angeli dolent de peccatis hominum.

Sed contra, ubi est tristitia et dolor, non est

perfecta felicitas; unde dicitur Apocalypsis 21, 4: *Mors ultra non erit, neque luctus neque clamor neque ullus dolor*. Sed Angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

Concl. Cum nihil in mundo Angelis simpliciter involuntarium fiat, de hominum, quos custodiunt, malis minime dolent.

Respondeo dicendum, quod Angeli non dolent neque de peccatis, neque de poenis hominum. Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum (loc. cit. in arg. 2), non est nisi de his quae contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati Angelorum et aliorum beatorum; quia voluntas eorum totaliter inhaeret ordini divinae justitiae. Nihil autem fit in mundo nisi quod per divinam justitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit (in 3 Ethic., c. 1, ad fin.), illud dicitur simpliciter voluntarium quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus quae circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium; sicut nauta non vult projectionem mercium in mare, absolute, et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis hoc vult; unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur Angeli peccata et poenas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt: volunt tamen quod circa hoc ordo divinae justitiae servetur, secundum quam quidam poenis subduntur, et peccare permittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Isaiae potest intelligi de Angelis, idest nuntiis Ezechiae, qui fleverunt propter verba Rapsacis, de quibus habetur Isa. 37, et hoc secundum litteralem sensum. Secundum vero allegoricum Angeli pacis sunt Apostoli et praedicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si vero secundum sensum anagogicum exponatur de Angelis bonis, tunc metaphorica erit locutio ad designandum quod Angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et Angelis hujusmodi passiones attribuuntur.

Ad secundum patet solutio per ea quae dicta sunt, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod tam in poenitentia hominum, quam in peccato manet una ratio gaudii Angelis, scilicet impletio ordinis divinae providentiae.

Ad quartum dicendum, quod Angeli ducuntur in judicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia.

ARTICULUS VIII.

Utrum inter Angelos possit esse pugna seu discordia.
(2, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 5.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inter Angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim Job 25, 2: *Qui facit concordiam in sublimibus*. Sed pugna opponitur concordiae. Ergo in sublimibus Angelis non est pugna.

2. Praeterea, ubi est perfecta charitas et justa praelatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in Angelis. Ergo in Angelis non est pugna.

3. Praeterea, si Angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus Angelus foveat unam partem et alius aliam. Sed si una pars habet justitiam, constat quod alia pars habeat injustitiam. Ergo sequitur quod Angelus bonus sit fautor injustitiae, quod est inconveniens. Ergo inter bonos Angelos non est pugna.

Sed contra est quod dicitur Dan. 10, 13, ex persona Gabrielis: *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*. Hic autem princeps Persarum erat Angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus Angelus resistit aliis; et sic inter eos est pugna.

Concl. In Angelis pugna quidem esse non potest discordia voluntatum, sed meritorum contrarietate, pro quibus pugnare dicuntur.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio movetur occasione horum verborum Danielis.

Quae quidem Hieronymus exponit (in illa verba relata in arg. *Sed cont.*), dicens principem regni Persarum esse Angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces ejus Deo praesentante. Haec autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis daemonum Judaeos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum praestabatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis.

Sed secundum Gregorium (17 Moral. c. 8, ante med.), *Princeps regni Persarum bonus Angelus fuit custodiae regni illius deputatus.*

Ad videndum igitur qualiter unus Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina judicia circa diversa regna et diversos homines per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli per divinam sententiam (1) regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniantur, ut unus alteri subdatur aut praesit. Quid autem super hoc ordo divinae sapientiae habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur, inquantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariae voluntates, cum in hoc omnes concordent quod Dei sententia impleatur; sed quia ea de quibus consulunt sunt repugnantia.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO CXIV.

DE DAEMONUM IMPUGNATIONE.

(*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impugnatione daemonum; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum homines a daemonibus impugnentur; 2.° utrum tentare sit proprium diaboli; 3.° utrum omnia peccata hominum ex impugnatione, sive tentatione daemonum proveniant; 4.° utrum possint vera miracula facere ad seducendum; 5.° utrum daemones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines impugnentur a daemonibus.
(*De Malo, qu.* 3, *art.* 3 *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non impugnentur a daemonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam missi a Deo.

(1) Ita plures codd. cum Alcan. et editi fere omnes. Al., *scientiam*, item *providentiam*.

Sed daemones non mittuntur a Deo, cum daemonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo daemones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Praeterea, non est aequa conditio pugnae, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; daemones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis justitiae auctor, ut homines a daemonibus impugnentur.

3. Praeterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod a daemonibus impugnentur.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 6, 12, quod *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus.*

Concl. Impugnantur homines a daemonibus ex ipsa illorum malitia; ordo autem impugnationis ab ipso Deo est.

Respondeo dicendum, quod circa impugnationem daemonum duo est considerare; scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit; qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur, et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bonum ea ordinando. Sed ex parte Angelorum tam ipsa custodia quam ordo custodiae reducitur ad Deum sicut ad primum auctorem.

Ad primum ergo dicendum, quod mali Angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum: et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundum Dei justa judicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo: et sic mittuntur a Deo, sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur 3 Reg. ult. Poena enim refertur in Deum sicut in primum auctorem; et tamen daemones ad puniendum missi alia intentione puniunt quam mittuntur; nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter ejus justitiam.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio principaliter quidem per auxilium divinae gratiae, secundario autem per custodiam Angelorum. Unde 4 Reg. 6, 16, Elisaeus dixit ad ministrum suum: *Noli timere: plures enim nobiscum sunt quam cum illis.*

Ad tertium dicendum, quod infirmitati humanae sufficeret ad exercitium impugnatio quae est a carne et mundo; sed malitiae daemonum non sufficit, quae utroque utitur ad hominum impugnationem; sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

ARTICULUS II.

Utrum tentare sit proprium diaboli. — (*2-2, quaest.* 97, *art.* 2, *corp.*; *et* 2, *dist.* 21, *quaest.* 1, *art.* 1; *et opusc.* 7, *cap.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundum illud Genes. 22, 1: *Tentavit Deus Abraham*; tentat etiam caro et mundus, et etiam homo dicitur tentare Deum et hominem. Ergo non est proprium daemonis tentare.

2. Praeterea, tentare est (1) ignorantis. Sed daemones sciunt quid circa homines agatur. Ergo daemones non tentant.

3. Praeterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo daemones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet, qu. 111, art. 2, videtur quod ad eos non pertineat tentare.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Thess. 3, 5: *Ne forte tentaverit vos is qui tentat*; Glossa interlinear.: *Idest diabolus, cujus officium est tentare.*

Concl. Tentare, ut noceat in peccatum praecipitando, ita diaboli proprium est, ut homini non competat, nisi ut diaboli ministro.

Respondeo dicendum, quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideo proximus finis cujuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quaeritur aliquis alius finis vel bonus vel malus; bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit vel quantum ad scientiam vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur quandoque quidem, ut sciat tantum; et propter hoc tentare Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri presumit Dei virtutem; quandoque vero tentat ut juvet; quandoque vero ut noceat.

Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando; et secundum hoc dicitur proprium officium ejus tentare. Nam, etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit, inquantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. 13, 3: *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum.* Caro etiam et mundus dicuntur tentare instrumentaliter seu materialiter, inquantum scilicet potest cognosci qualis sit homo ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod daemones sciunt ea quae exterius aguntur circa homines; sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator; ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum, quod daemon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est, qu. 111, art. 3 et 4, aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Al., *proprium est.*

ARTICULUS III.

Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. — (2-2, *qu.* 80, *art.* 4, *et* 3, *qu.* 8, *artic.* 7, *ad* 1; *et Mal. qu.* 3, *art.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius (4 cap. de div. Nom., a med.), quod *multitudo daemonum est causa omnium malorum sibi et aliis*; et Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fid., cap. 4 ad fin.), quod *omnis malitia et omnis inmunditia a diabolo excogitatae sunt.*

2. Praeterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Judaeis dicit Joan. 8, 44: *Vos ex patre diabolo estis.* Hoc autem est, inquantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

3. Praeterea, sicut Angeli deputantur ad custodiam hominum, ita daemones ad impugnationem. Sed omnia bona quae facimus, ex suggestione bonorum Angelorum procedunt, quia divina ad eos mediantibus Angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quae facimus proveniunt ex suggestione diaboli.

Sed contra est quod dicitur in lib. de eccl. Dogm., cap. 82: *Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

Concl. Omnia hominum peccata a daemone indirecte causantur, directe autem ex arbitrii libertate.

Respondeo dicendum, quod causa alicujus potest dici aliquid dupliciter; uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur, quod ille qui siccat (1) ligna, est causa combustionis eorum: et hoc modo dicendum est, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii (inducta in arg. 1). Directe autem dicitur esse aliquid causa alicujus, quod operatur directe ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia ut Origenes dicit (lib. 3 Periar., cap. 2), *etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et hujusmodi;* circa quae multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur, et maxime supposita corruptione naturae. Refrenare autem et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda *eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes*, ut Isidorus dicit (lib. 3 de sum. Bono, sive Sententiarum, cap. 5, § 21.)

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum primo peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum, quod homo potest per seipsum ruere in peccatum, sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio Angelorum; et ideo ad omnia bona nostra cooperantur Angeli. Non tamen omnia nostra peccata procedunt ex daemonum suggestione; quamvis nullum genus peccati sit quod non interdum ex daemonum suggestione proveniat.

(1) Ita cod. Alcan. Editi *secat.*

ARTICULUS IV.

Utrum daemones possint homines seducere per aliqua miracula.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod daemones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim daemonum maxime vigebit in operibus Antichristi. Sed, sicut Apostolus dicit, 2 ad Thessal. 2, 9, *Ejus adventus est secundum operationem Satanae in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus.* Ergo multo magis alio tempore per daemones non fiunt nisi signa mendacia.

2. Praeterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed daemones non possunt immutare corpus in aliam naturam: dicit enim Augustinus (18 de Civitate Dei, cap. 18, ante med.): *Nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim daemonum arte vel potestate in membra bestialia posse converti.* Ergo daemones vera miracula facere non possunt.

3. Praeterea, argumentum efficaciam non habet quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a daemonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam; quod est inconveniens; cum dicatur Marc. ult., 20: *Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.*

Sed contra est quod Augustinus dicit (libro 83 QQ., qu. 79, a med.), quod *magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quae fiunt per servos Dei.*

Concl. Daemones, cum virtus eorum creata sit, miracula proprie facere nequeunt: extenso tamen nomine ad omne id quod humanam excedit facultatem, miracula facere possunt ad homines seducendos.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, qu. 105, art. 8, et quaest. 110, art. 4, si miraculum proprie accipiatur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus, quia miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae; sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem; et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, inquantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari.

Sciendum est tamen quod, quamvis hujusmodi opera daemonum, quae nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque verae res; sicut magi Pharaonis per virtutem daemonum veros serpentes et ranas fecerunt; et quando ignis de caelo cecidit, et familiam Job cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum dejiciens filios ejus occidit, quae fuerunt opera Satanae, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit (20 de Civit. Dei, cap. 19, prope fin.).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (ibidem), Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii; vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quae non facit videatur facere; vel quia si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 110, art. 2, materia corporalis non obedit Angelis bonis seu malis ad nutum, ut daemones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam; sed possunt adhibere quaedam semina quae in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit (3 de Trin., cap. 8). Et ideo dicendum est, quod omnes transmutationes corporalium rerum quae possunt fieri per aliquas virtutes naturales ad quas pertinent praedicta semina, possunt fieri per operationem daemonum, hujusmodi seminibus adhibitis, sicut cum aliquae res transmutantur in serpentes vel ranas, quae per putrefactionem generari possunt. Illae vero transmutationes corporalium rerum quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum secundum rei veritatem perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione daemonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quod quidem potest dupliciter contingere: uno modo ab interiori, secundum quod daemon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est, qu. 101, art. 3 et 4; et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cujuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuicumque rei quamcumque formam corpoream, ut in ejus specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit (18 de Civ. Dei cap. 18), quod *phantasticum hominis, quod etiam in cogitando sive somniando, per rerum innumerabilium genera variatur, velut in corporatum in alicujus animalis effigie sensibus apparet alienis.* Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis aut species ejus eadem numero corporata alterius sensibus ostendatur, sed quia daemon, qui in phantasia unius hominis format aliquem speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in lib. 83 QQ., quaest. 79, a med.), *cum talia faciunt magi, qualia sancti, diverso fine et diverso jure fiunt. Illi enim faciunt quaerentes gloriam suam, isti quaerentes gloriam Dei; et illi faciunt per quaedam privata commercia, isti autem publica administratione et jussu Dei, cui cuncta creata subjecta sunt.*

ARTICULUS V.

Utrum daemon qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur. — (2, *dist.* 6, *art.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod daemon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit: sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem ejus Judaeos incitando. Ergo non est verum quod diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Praeterea, infligere poenam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo daemones superati non arcentur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 4, 11: *Tunc reliquit eum diabolus*, scilicet Christum superantem.

Concl. Daemon superatus vacat a tentatione ejusdem, non semper, sed ad tempus.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod daemon superatus nullum hominem potest de caetero tentare nec de eodem nec de alio peccato. Quidam autem dicunt quod potest alios tentare, sed non eumdem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus. Unde et Luc. 4 dicitur quod, consummata omni tentatione, diabolus recessit a Christo usque ad tempus. Et hujus ratio est duplex. Una est ex parte divinae clementiae; quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. (alius auctor, hom. 5 in op. Imperf., a med., super illud Matth.: *Vade retro, Satana*): *Non tamdiu homines diabolus tentat quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit; quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam.* Alia ratio sumitur ex astutia diaboli. Unde Ambrosius dicit super Lucam, (cap. 4, sup. illud: *Diabolus recessit ab illo*), quod *diabolus instare formidat: quia frequentius refugit triumphari.* Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Matth. 12, 44: *Revertar in domum meam unde exivi.*

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO CXV.

DE ACTIONE CORPORALIS CREATURAE.

(*In sex articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturae, et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur. Circa actiones corporales quaeruntur sex: 1.° utrum aliquod corpus sit activum; 2.° utrum in corporibus sint aliquae seminales rationes; 3.° utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic per inferiora corpora fiunt; 4.° utrum sint causa humanorum actuum; 5.° utrum eorum actionibus daemones subdantur; 6.° utrum caelestia corpora imponant necessitatem his quae eorum actionibus subduntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquod corpus sit activum. (3 *cont.*, *cap.* 69.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus, (lib. 4 de Civitate Dei cap. 9, circ. fin.), quod *in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens et non actum, sicut Deus: aliquid agens et actum, sicut substantiae spirituales.*

2. Praeterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subjecto, quod sit susceptibile suae actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quae sit receptibilis suae actionis, quia haec substantia tenet ultimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Praeterea, omnis substantia corporalis conclu-

ditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam a motu et actione, quia comprehendit eam et mergitur in ea; sicut impeditur aer nubilosus a perceptione luminis: et hujus signum est, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto est ponderosius et gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Praeterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed a primo activo, quod est simplicissimum remotissima sunt corpora, quae sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

5. Praeterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem, aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis, nisi aliqua qualitas activa, quae est accidens. Accidens autem non potest esse causa formae substantialis, cum causa sit potior quam effectus; similiter etiam neque ad formam accidentalem, quia accidens non se extendit ultra suum subjectum, ut Augustinus dicit (9 de Trin. cap. 4, a princ.). Ergo nullum corpus est activum.

Sed contra est quod Dionysius (15 caelest. Hierar., inter princ. et med.), inter caeteras proprietates corporei ignis dicit quod *ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem, activus et potens.*

Concl. Corpus, quia ex potentia et actu componitur, ut passivum est, ita et activum est.

Respondeo dicendum, quod sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt.

Fuerunt enim aliqui, qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et haec est opinio Avicebron in libro Fontis Vitae, ubi per rationes quae tactae sunt, probare nititur, quod nullum corpus agit, sed omnes actiones quae videntur esse corporum, sunt actiones cujusdam virtutis spiritualis quae penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur haec opinio derivata esse ab opinione Platonis.

Nam Plato posuit omnes formas quae sunt in materia corporali, esse participatas et determinatas, et contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas, et quasi universales. Et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quae sunt in materia. Secundum hoc ergo quod forma quae est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron, quod a quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis et immaterialis, quae non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens; sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei; sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, inquantum est actus. Unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subjectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale; ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed haec forma ignis quae est in hac materia corporali, est causa hujus ignitionis, quae est ab hoc corpore in hoc corpus; unde et fit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen haec opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia, quae sunt *magnum* et *parvum*; quae ponebat esse prima contraria; sicut alii *rarum* et *densum*. Et ideo tam Plato, quam Avicenna in aliquo ipsum sequentes, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quae est per inductionem formae substantialis, est a principio immateriali. Et haec est secunda opinio de actione corporum, de qua supra dictum est, qu. 45, art. 8, cum de creatione ageretur.

Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente et passionem esse per receptionem eorumdem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles (in lib. de Gen., text. 75 et seq.). Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum et quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit; quae sunt manifeste falsa.

Dicendum est ergo, quod corpus agit secundum quod est in actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quae non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem et natura increata in creatam; sed tamen unum corpus est infra alterum inquantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Sciendum est tamen, quod cum Avicebron sic argumentatur: *Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum; ergo ex opposito est aliquid quod est motum et patiens tantum*; hoc concedendum est. Sed hoc est materia prima, quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentia et actu; et ideo est agens et patiens.

Ad tertium dicendum, quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est, in corp. art., sed impedit eam ne sit agens universale, inquantum forma individuatur, prout est in materia quantitati subjecta. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis, ut probatur in 4 de Caelo et Mundo (text. 9). Secundo, quia falsum est quod ponderositas faciat tardiorem motum; imo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit, sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

Ad quartum dicendum, quod corpus non est id quod maxime distat a Deo; participat enim aliquid de similitudine divini esse secundum formam quam habet; sed id quod maxime distat a Deo, est

materia prima, quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

Ad quintum dicendum, quod corpus agit et ad formam accidentalem et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis sicut ejus instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis; ad accidens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accidentis quod excedat suum subjectum in agendo, sed quod excedat in essendo: nisi forsan quis imaginetur, idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULUS II.

Utrum in materia corporali sint aliquae rationes seminales. — (2, *dist.* 7, *inf. Exp. lit.*, *et dist.* 13, *art.* 1, *cor.*, *et dist.* 18, *quaest.* 1, *art.* 2; *et Ver. quaest.* 5, *art.* 9, *ad* 5. (

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in materia corporali non sint aliquae rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed corporaliter (1), secundum scilicet modum ejus in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

2. Praeterea, Augustinus dicit (3 de Trin. cap. 8), quod *daemones quaedam opera faciunt adhibendo occultis motibus quaedam semina, quae in elementis cognoscunt.* Sed ea quae per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Praeterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum, cum materiae non competat agere, ut dictum est, art. praec. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Praeterea, in materia corporali dicuntur esse quaedam causales rationes, quae videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliae a causalibus; quia praeter seminales rationes fiunt miracula, non autem praeter causales. Ergo inconvenienter dicitur, quod seminales rationes sint in materia corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit (3 de Trinit., loc. sup. cit.): *Omnia rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent.*

Concl. Rationes seminales, quae sunt activa et passiva principia generationum et motuum naturalium, in materia corporali multis modis reperiuntur.

Respondeo dicendum, quod denominatione consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in 2 de Anima (text. 49); in tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva; unde et ipsum nomen naturae translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut Philosophus dicit (in 5 Metaph. text. 5), primo impositum fuit ad significandam generationem viventium quae *nativitas* dicitur; et quia viventia generantur ex principio conjuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem, quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus (loc. cit. in arg. *Sed cont.*), omnes virtutes activas et passivas, quae sunt principia generationum et motuum naturalium , *seminales rationes* vocat. Hujusmodi autem virtutes activae et passivae in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit (6 super Genes. ad litt., cap. 10 et 18), sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei secundum rationes ideales. Secundo vero sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo sunt in iis quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tamquam particularibus causis. Quarto modo sunt in seminibus quae ex animalibus et plantis producuntur, quae iterum comparantur ad alios effectus particulares sicut primordiales causae universales ad primos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici *rationes* secundum quod sunt in materia corporali, possunt tamen dici *rationes* per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi virtutes activae et passivae sunt in aliquibus partibus corporalibus, quae dum adhibentur a daemonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per daemones.

Ad tertium dicendum, quod semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae.

Ad quartum dicendum, quod ex verbis Augustini de hujusmodi rationibus seminalibus loquentis satis accipi potest quod ipsae rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quaedam causa. Dicit enim (in 3 de Trin., cap. 9, circ. princ.), quod *sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium.* Sed tamen rationes ideales possunt dici *causales,* non autem proprie loquendo *seminales*, quia semen non est principium separatum; et praeter hujusmodi rationes non fiunt miracula; similiter etiam neque praeter virtutes passivas creaturae inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit; sed praeter virtutes activas naturales et potentias passivas, quae ordinantur ad hujusmodi virtutes activas dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt praeter rationes seminales.

ARTICULUS III.

Utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt. — (2-2, *qu.* 95, *art.* 9, *et qu.* 86, *art.* 2, *ad* 2; *et opusc.* 5, *art.* 3, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora caelestia non sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus (lib. 2 orth. Fid., cap. 7): *Nos autem dicimus quo-*

(1) Nicolai, *sed materialiter tantum.*

niam ipsa, scilicet corpora caelestia, *non sunt causa alicujus eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur*; *signa autem sunt magis imbrium et aeris transmutationis.*

2. Praeterea, ad faciendum aliquid sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, et inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum et hujusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea quae hic inferius fiunt, causalitatem caelestibus corporibus attribuere.

3. Praeterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quae fiunt hic inferius fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, humectantur et desiccantur, et aliis hujusmodi qualitatibus alterantur, quae non inveniuntur in corporibus caelestibus. Ergo corpora caelestia non sunt causa eorum quae hic fiunt.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit (5 de Civit. Dei, cap. 6, circa fin.), *nihil est magis corporeum quam corporis sexus.* Sed corporis sexus non causatur ex corporibus caelestibus: cujus signum esse videtur quod duorum geminorum sub una constellatione natorum unus est masculus, et alter femina. Ergo corpora caelestia non sunt causa rerum corporalium quae hic fiunt.

Sed contra est quod dicit Augustinus (3 de Trinit., cap. 4, a princ.), quod *corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur*; et Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 4), quod *lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet et nutrit et auget et perficit.*

Concl. Corpora caelestia, cum tantum mobilia sint secundum lationis motum, causa sunt omnium eorum quae in his corporibus inferioribus variis motibus aguntur.

Respondeo dicendum, quod, cum omnis multitudo ab unitate procedat, quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur multiformiter; considerandum est in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua magis sunt immobilia, tanto sunt magis causa eorum quae sunt magis mobilia. Corpora autem caelestia sunt inter alia corpora magis immobilia: non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis caelestis sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora caelestia non sunt primo causa generationis et corruptionis eorum quae hic fiunt, sicut dicebant illi qui ponebant corpora caelestia esse deos.

Ad secundum dicendum, quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activae elementorum, quae sunt calidum et frigidum et hujusmodi. Et si sic esset quod formae substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum hujusmodi accidentia, quorum principia *rarum* et *densum* antiqui naturales posuerunt, non oporteret super haec inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod hujusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum: et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere; quia species separatae semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles; et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum. Unde, secundum Philosophum (in 2 de Gen., text. 56 et seq.), necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per suam praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; et hujusmodi sunt corpora caelestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat et movet ad speciem, est sicut instrumentum caelestis corporis, secundum quod dicitur in 2 Physic. (text. 26), quod *homo generat hominem et sol.*

Ad tertium dicendum, quod corpora caelestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed inquantum sua universali virtute continent in se quidquid in inferioribus generatur secundum quem modum dicimus etiam, omnia esse Deo similia (1)

Ad quartum dicendum, quod actiones corporum caelestium diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiae dispositionem. Contingit autem quandoque, quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde et hoc introducitur ab Augustino (lib. 5 de Civ. Dei, cap. 6), ad repellendum divinationem quae fit per astra; quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiae dispositionem.

ARTICULUS IV.

Utrum corpora caelestia sint causa humanorum actuum. — (*2-2, quaest.* 95, *art.* 5, *corp.*; *et Mal. qu.* 16, *art.* 7, *ad* 16; *et quol.* 12, *art.* 5, *corp.*; *et* 6, *Met.*, *lect.* 3, *com.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim caelestia, cum moveantur a spiritualibus substantiis, sicut supra dictum est, qu. 110, art. 1 et 3, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illae substantiae spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Praeterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus caelestium corporum sicut in sua principia.

3. Praeterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum et aliis humanis actibus quorum principia sunt intellectus et voluntas; quod facere non possent, nisi caelestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora caelestia humanorum actuum causa.

Sed contra est quod Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fid., cap. 7), quod *corpora caelestia humanorum actuum nequaquam sunt causa.*

Concl. Cum intellectus et voluntas, quae humanorum actuum principia sunt, corporeis organis vires alligatae minime sint, non possunt corpora ipsa caelestia humanorum actuum causae directe esse, sed indirecte, agendo per se in corpora, quae ad utriusque potentiae opera conducunt.

(1) Haec postrema verba desunt in editione Nicolai.

Respondeo dicendum, quod corpora caelestia in corpora quidem imprimunt directe et per se, sicut jam dictum est, art. praec., in vires autem animae, quae sunt actus organorum corporeorum, directe (1) quidem, sed per accidens; quia necesse est hujusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatae (sicut posuerunt aliqui dicentes quod intellectus non differt a sensu), ex necessitate sequeretur quod corpora caelestia essent causa electionum et actuum humanorum; et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones sicut caetera animalia, in quibus non sunt nisi vires animae corporeis organis alligatae: nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum caelestium, naturaliter agitur; et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et caeterae res naturales; quae manifeste sunt falsa, et conversationi humanae contraria.

Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum caelestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt, inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis; unde turbata vi imaginativa vel cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus; sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris. Licet enim passiones quae sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem, tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio caelestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quae est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum. Ponere igitur caelestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt, intellectum non differre a sensu. Unde quidam eorum dicebant quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque.*

Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod spirituales substantiae quae caelestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus caelestibus corporibus, sed in intellectum humanum agunt immediate illuminando; voluntatem autem immutare non possunt, ut supra habitum est, qu. 111, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur, sicut in causam, in uniformitatem motuum caelestium, ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme, quod est intellectus et voluntas divina.

Ad tertium dicendum, quod plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia; pauci autem sunt sapientes, qui hujusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod *sapiens homo dominatur astris*, inquantum scilicet dominatur suis passionibus.

(1) Ita cod. Alcan. aliique cum edit. plurimis. Edit. Rom., *non directe*.

ARTICULUS V.

Utrum corpora caelestia possint imprimere in ipsos daemones. — (3, *dist.* 7, *quaest.* 3, *art.* 1, *ad* 4, *et art.* 2, *ad* 3; *et Pot. quaest.* 6, *art.* 3, *corp.*, *et art.* 10; *et quol.* 2, *art.* 12.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora caelestia possint imprimere in ipsos daemones. Daemones enim secundum certa augmenta lunae aliquos homines vexant; qui et propter hoc *lunatici* dicuntur, ut patet Matth. 4 et 17. Sed hoc non esset, nisi corporibus caelestibus subjacerent. Ergo daemones subjacent actionibus caelestium corporum.

2. Praeterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos daemones. Non autem per corpora caelestia invocarentur, si non eis subjacerent. Ergo daemones subjacent actionibus caelestium corporum.

3. Praeterea, corpora caelestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus daemones arcentur, scilicet herbis et lapidibus et animantibus, et quibusdam sonis certis, ac vocibus et figurationibus atque figmentis; ut a Porphyrio dictum Augustinus introducit (in 10 de Civ. Dei, cap. 11). Ergo multo magis daemones subduntur actioni caelestium corporum.

Sed contra est quod daemones sunt superiores ordine naturae quam corpora caelestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit (12 super Gen. ad litt., cap. 16 in med.). Ergo daemones non subjiciuntur actioni corporum caelestium.

Concl. Daemones cum sint substantiae intellectuales, corporibus non unitae, nullo modo corporum caelestium actioni subjiciuntur.

Respondeo dicendum, quod circa daemones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt daemones non esse, sed ea quae attribuuntur daemonibus secundum artem necromanticam, fieri virtute caelestium corporum. Et hoc est quod Augustinus (10 de Civit. Dei, cap. 11), introducit dictum a Porphyrio, quod *fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneae siderum variis effectibus exequendis.* Sed haec positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur, multa per daemones fieri, ad quae nullo modo virtus caelestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota; quod recitant versus, et auctoritates, quas nunquam sciverunt; quod necromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia.

Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent daemones esse *animalia corpore aerea, animo passiva*, ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit (8 de Civ. Dei, cap. 16, a princ.). Et haec est secunda opinio, secundum quam dici posset quod daemones hoc modo subduntur corporibus caelestibus, sicut et de hominibus dictum est, art. praec. Sed haec opinio, ut ex superioribus patet, qu. 51, art. 1, est falsa.

Dicimus enim, daemones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet, quod

non subduntur actioni caelestium corporum nec per se nec per accidens, nec directe nec indirecte.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod daemones secundum certa augmenta lunae homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem ad hoc quod infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus (in cap. 4 Matth. in fin.), et Chrysostomus (hom. 58 in Matth., cap. 17) dicunt. Secundo, quia, cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra dictum est, quaest. 110, art. 4, in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem, quod cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit (lib. de Somn. et Vig., cap. 3, post med.), et ideo maxime subjicitur operationi lunae, quae ex sui proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales; et ideo daemones secundum certa augmenta lunae perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum, quod daemones advocati in certis constellationibus propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen esse in stellis. Secundo, quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (21 de Civit. Dei, cap. 6, a med.), *daemones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis*; inquantum scilicet haec eis exhibentur in signum divini honoris cujus ipsi sunt cupidi.

ARTICULUS VI.

Utrum corpora caelestia imponant necessitatem his quae eorum actioni subduntur. — (*3 cont, cap. 86; et Ver. quaest. 2, art. 14, ad 5, et quaest. 5, art. 5, ad 1 et 2; et Mal. quaest. 16, art. 7, ad 2.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora caelestia imponant necessitatem iis quae eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora caelestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora caelestia cum suis motibus et dispositionibus ponantur sicut ex necessitate entia, videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Praeterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subjicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subjicitur virtuti caelestium corporum, tamquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus caelestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Praeterea, si effectus caelestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream, quae impedire posset effectum caelestis corporis, necesse est reduci in aliquod caeleste principium; cum caelestia corpora sint causa omnium quae hic fiunt. Ergo cum et illud caeleste principium sit necessarium, sequitur quod necesse sit impediri effectum alterius corporis caelestis; et sic omnia quae hic contingunt, ex necessitate evenient.

Sed contra est quod Philosophus dicit in lib. de Somno et Vigil. (sive lib. de Divin., per somn. qui illi annectitur, c. 2), quod *neque eorum quae in corporibus sunt, signorum caelestium, velut aquarum et ventorum, inconveniens est multa non evenire*. Sic ergo non omnes effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt.

Concl. Non omnia quae in his inferioribus a corporibus caelestibus fiunt de necessitate eveniunt.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio partim quidem absoluta est secundum praemissa, partim autem difficultatem habet.

Ostensum enim est, art. 4, hujus qu., quod quamvis ex impressione corporum caelestium fiant aliquae inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes: et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem (1) impediri effectum caelestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus, ad quas hominum operatio se extendit.

Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones caelestes. Unde videtur quod in talibus ad minus omnia ex necessitate proveniant, secundum antiquam quorumdam rationem, qui supponentes omne quod est causam habere, et quod posita causa ex necessitate ponitur effectus, concludedant quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem refellit Aristoteles (in 6 Metaph., text. 5), secundum duo quae ipsi supponunt. Primum enim non est verum, quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni: sunt enim quaedam causae quae ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus; quae quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia hujusmodi causae non deficiunt in minori parte nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc praedictum inconveniens non vitari; quia et ipsum impedimentum talis causae ex necessitate contingit. Et ideo secundo oportet dicere, quod omne quod est per se, habet causam; quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. Album enim causam habet, similiter et musicum; sed album musicum non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem, quod causa impediens actionem alicujus causae ordinatae ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens, unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens; et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam praeexistentem, ex qua ex necessitate sequatur: sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem caelestem; et similiter etiam quod in superficie terrae sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod caeleste principium; sed quod ignis cadens huic materiae occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod caeleste corpus, sed est per accidens.

Et sic patet quod non omnes effectus caelestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora caelestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quae deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum, quod virtus corporis

(1) Nicolai, *electionem*.

caelestis non est infinita; unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum et quantum ad distantiam loci et quantum ad alias conditiones. Et ideo, sicut distantia loci impedit effectum caelestis corporis (non enim sol eumdem coloris effectum habet in Dacia quem habet in Æthiopia), ita et grossities materiae, vel frigiditas aut caliditas, aut alia hujusmodi dispositio impedire potest effectum corporis caelestis.

Ad tertium dicendum, quod, licet causa impediens effectum alterius causae reducatur in aliquod caeleste corpus sicut in causam, tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam caelestem, ut dictum est, in corp. art.

QUAESTIO CVI.

DE FATO.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de fato; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° an fatum sit; 2.° in quo sit; 3.° utrum sit immobile; 4.° utrum omnia subsint fato.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fatum sit aliquid. — (3 *cont., cap.* 93; *et opusc.* 2, *cap.* 140, *et opusc.* 28, *cap.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius (in hom. Epiphaniae, quae est 10 in Evang., circ. med.): *Absit a fidelium cordibus, ut fatum esse aliquid dicant.*

2. Praeterea, ea quae fato aguntur non sunt improvisa: quia, ut Augustinus dicit (5 de Civit. Dei, c. 9, in med.), *fatum a fando dictum intelligimus, idest a loquendo*, ut ea fato fieri dicantur quae ab aliquo determinante sunt ante praelocuta. Quae autem sunt provisa non sunt fortuita neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludentur casus et fortuna a rebus.

Sed contra, quod non est non definitur. Sed Boetius (in 4 de Consol. prosa 6, a princ.). definit fatum, dicens quod *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quaeque nectit ordinibus.* Ergo fatum aliquid est.

Concl. Inquantum omnia quae hic aguntur. divinae providentiae subduntur, tamquam per eam ordinata, et quasi praelocuta, fatum recte ponitur.

Respondeo dicendum, quod in rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid ad inferiores causas relatum est fortuitum vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum: sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante, concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum.

Fuerunt igitur aliqui, qui hujusmodi casualia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt; et hi fatum et Providentiam negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat (in 5 de Civ. Dei, c. 9), quod est contra ea quae superius de Providentia dicta sunt, qu. 22, art. 2.

Quidam vero omnia fortuita et casualia, quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, idest, in caelestia corpora; et secundum hoc, fatum nihil aliud est quam dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus.

Sed hoc stare non potest propter duo; primo quidem quantum ad res humanas; quia jam ostensum est, qu. praec., art. 4, quod humani actus non subduntur actioni caelestium corporum nisi per accidens et indirecte: causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quae fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se causa ejus quod agitur. Secundo quantum ad omnia quae per accidens aguntur; dictum est enim supra, qu. praec., art. 6, quod id quod est per accidens non est proprie ens neque unum; omnis autem naturae actio terminatur ad aliquid unum; unde impossibile est, quod id quod est per accidens sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem, quod corpus caeleste agit per modum naturalis principii; unde et effectus ejus in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quod aliqua virtus activa caelestis corporis sit causa eorum quae hic aguntur per accidens, sive a casu, sive a fortuna.

Et ideo dicendum est, quod ea quae hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur ad aliquam causam praeordinantem, quae est Providentia divina; quia nihil prohibet, id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu; alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem: Fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere; sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quae hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quae per intellectum agat, et praecipue intellectum divinum; nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est, qu. 105, art. 4, et qu. 106, art. 2, et qu. 111, art. 2. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur, inquantum omnia quae hic aguntur divinae Providentiae subduntur, tamquam per eam praeordinata (1) et quasi praelocuta, fatum ponere possumus; licet hoc nomine sancti doctores uti recusaverint propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. Unde Augustinus dicit (in 5 de Civ. Dei, c. 1, a princ.): *Si propterea quidam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, et linguam corrigat.* Et sic Gregorius (loc. cit. in arg. 1), fatum esse negat.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam Providentiam; sic enim nihil temere fit in mundo, ut Augustinus dicit (in lib. 83 QQ., qu. 24).

(1) Ita cod. Alcan. cum editis pluribus. Edit. Rom., *ordinata.*

ARTICULUS II.

Utrum fatum sit in rebus creatis. — (1, *dist.* 39, *qu.* 2, *art.* 1, *ad* 5; *et* 3 *contra*, *cap.* 93, *princ.*; *et Ver. quaest.* 5, *art.* 1, *ad* 1; *et quol.* 12, *a.* 5, *corp.*; *et opusc.* 2, *c.* 140, *et opusc.* 28, *cap.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus (5 de Civit. Dei, c. 8 et 9), quod *ipsa Dei voluntas vel potestas fati nomine appellatur.* Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Praeterea, fatum comparatur ad ea quae fato aguntur, ut causa, sicut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quae hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est, art. praec. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Praeterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens; et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est quod Boetius dicit (in 4 de Cons., prosa 6, a princ.), quod *fatum est dispositio rebus mobilibus inhaerens.*

Concl. Fatum est in causis creatis inquantum ordinatae sunt a Deo ad aliquos effectus producendos.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, qu. 103, art. 6, divina Providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso Deo: et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur Providentia. Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati; et hoc est quod Boetius dicit (4 de Consol., loc. sup. cit.): *Sive famulantibus quibusdam Providentiae divinae spiritibus fatum exercetur, seu anima, seu tota inserviente natura, sive caelestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu daemonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur*; de quibus omnibus per singula in praecedentibus dictum est, art. 1 hujus qu., et qu. 104, art. 2, et qu. 111, art. 2. Sic ergo est manifestum, quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatae a Deo ad aliquos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus (loc. cit. in arg.) *seriem causarum* nominat non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo: et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici potest fatum; essentialiter vero fatum est ipsa dispositio seu series, idest ordo causarum secundarum.

Ad secundum dicendum, quod intantum fatum habet rationem causae, inquantum et ipsae causae secundae, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad tertium dicendum, quod fatum dicitur dispositio, non quae est in genere qualitatis, sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus; et sic dicitur unum fatum; si autem consideretur per relationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur; per quem modum Poeta dixit: *Te tua fata trahunt* (Virg. implic. V. Æneid., vers. 509).

(1) *Fatum* igitur nihil aliud est quam divinae voluntatis signum, sive dictum divinum. Nam, judicio Varronis, quod Parcae constituerunt nascenti, a fando *fatum* est dictum; atque hoc modo S. Augustinus lib. 5. de Civ. Dei, c. 9, ait, apud Christianos esse fatum. « Non enim (inquit) abnuere possumus esse scriptum in litteris sanctis: *semel locutus est Deus*, quod enim dictum est *semel locutus est*, intelligitur immobiliter, hoc est incommutabiliter est locutus; sicut novit incommutabiliter omnia quae futura sunt et quae ipse facturus est. »

ARTICULUS III.

Utrum fatum sit immobile. — (*Ver. qu.* 5, *art.* 1, *ad* 5; *et quol.* 12, *art.* 5, *corp.*; *et opusc.* 28, *cap.* 2, *et* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius (in 4 de Consolat., prosa 6, ante med.): *Uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad aeternitatem tempus; ad punctum medium* (1) *circulus; ita est fati series mobilis ad Providentiae stabilem simplicitatem.*

2. Praeterea, sicut Philosophus dicit (in 2 Topic., c. 3, in declarat loci 24): *Motis nobis, moventur ea quae in nobis sunt.* Sed fatum est *dispositio inhaerens rebus mobilibus,* ut Boetius dicit (5 de Consol., prosa 6). Ergo fatum est mobile.

3. Praeterea, si fatum est immobile, ea quae subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quae fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

Sed contra est quod Boetius dicit (loc. cit.), quod *fatum est immobilis dispositio.*

Concl. Fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est: sed secundum quod subest divinae providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae.

Respondeo dicendum, quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari: uno modo secundum ipsas causas secundas, quae sic disponuntur seu ordinantur; alio modo per relationem ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum.

Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quod quilibet effectus habet causam, et causa posita, necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum per ea quae supra dicta sunt, qu. praec., art. 6.

Alii vero e contrario posuerunt fatum esse mobile etiam secundum quod a divina providentia dependet. Unde Aegyptii dicebant, quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, lib. de Anima, c. 36). Sed hoc supra exclusum est, qu. 23, art. 8, quia immobilitati divinae Providentiae repugnat.

Et ideo dicendum est, quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum mobile est; sed secundum quod subest divinae Providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae; secundum quod dicimus hanc conditionalem esse veram, vel necessariam: Si Deus praescivit hoc, futurum erit. Unde cum Boetius dixisset, fati seriem esse mobilem, post pauca subdit (4 de Consol., prosa 6, a med.): *Quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Hodiernae editiones Boetii habent: *ad puncti medium.*

ARTICULUS IV.

Utrum omnia fato subdantur. — (*Sup., art.* 1, *corp.*; *et opusc.* 2, *cap.* 160; *et Matth.* 2; *et* 4 *Met., lect.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia fato subdantur. Dicit enim Boetius (4 de Consol., prosa 6, a med.): *Series fati caelum et sidera movet, elementa in se invicem temperat et alterna commutatione transformat; eadem nascentia occidentiaque omnia per similes foetuum seminumque renovat progressus; haec actus, fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit.* Nihil ergo excipi videtur quod sub fati serie non contineatur.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in 5 de Civit. Dei, c. 8), quod *fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur.* Sed voluntas Dei est causa omnium quae fiunt, ut Augustinus dicit (in 3 de Trinit., c. 3 et 9, in princ.). Ergo omnia subduntur fato.

3. Praeterea, fatum, secundum Boetium (loc. cit.), *est dispositio rebus mobilibus inhaerens.* Sed omnes creaturae sunt mutabiles, et solus Deus vere immutabilis, ut supra habitum est, qu. 9, art. 1 et 2. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est quod Boetius dicit (in 4 de Consol., loc. cit.), quod *quaedam quae sub providentia locata sunt, fati seriem superant.*

Concl. Cum fatum sit ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos, ea quae a Deo immediate fiunt non subduntur fato: sed ea sola et omnia quae subduntur secundis causis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 2, hujus quaest., fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quaecumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua vero sunt quae immediate a Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia hujusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit (loc. sup. cit.), quod *ea quae sunt primae Divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt.* Ex quo etiam patet, quod *quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati majoribus implicatur*; quia magis subjicitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa quae ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid subjicitur voluntati divinae vel potestati, subjiciatur fato, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnes creaturae sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquae earum non procedunt a causis creatis mutabilibus, et ideo non subjiciuntur fato, ut dictum est, in corp. art.

QUAESTIO CXVII.

DE IIS QUAE PERTINENT AD ACTIONEM HOMINIS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de his quae pertinent ad actionem hominis qui est compositus ex spirituali et corporali creatura: et primo considerandum est de actione hominis; secundo de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum unus homo possit docere alium causando in ipso scientiam; 2.° utrum homo (1) possit docere Angelum; 3.° utrum homo per virtutem suae animae possit immutare materiam corporalem; 4.° utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unus homo possit alium docere. — (2 *cont.* 75, *fin.*; *et Verit. quaest.* 11, *art.* 2; *et opusc.* 16, *cap.* 5, *fin.*; *et Matth.* 23, *com.* 5; *et Rom.* 1, *com.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus, Matth. 23, 8: *Nolite vocari Rabbi*; ubi dicit Glossa Hieronymi interl. ex auctore oper. Imperf. in Matth. hom. 43: *Ne divinum honorem hominibus tribuatis.* Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

2. Praeterea, si homo alium docet, hoc non est nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. Praeterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile et species rei intellectae. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Praeterea, doctor nihil agit ad discipulum, nisi quod proponit ei quaedam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam; quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum; si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, jam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro; si autem rerum ignotarum, per hujusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui latino verba graeca quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest alium docendo, scientiam in eo causare.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Tim. 2, 7: *In quo positus sum ego praedicator et Apostolus, Doctor gentium in fide et veritate.*

Concl. Potest unus homo alium docere, vel proponendo ei auxilia quibus manuducatur in cognitionem veritatis ignotae: vel confortando ejus intellectum quo possit ex principiis conclusiones deducere.

Respondeo dicendum, quod circa hoc diversae fuerunt opiniones. Averroes enim, in comment. 3 de Anima, posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra dictum est, qu. 76, art. 1 et 2, et qu. 79, art. 5; et ex hoc sequeba-

(1) Al., *unus homo.*

tur quod eaedem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc ponit, quod unus homo per doctrinam non causat scientiam in altero aliam ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eamdem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quae quidem opinio quantum ad hoc vera est, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem (1) rei scitae; eadem rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata, falsa est ejus opinio, ut supra habitum est, quaest. 76, art. 1 et 2, et quaest. 79, art. 5.

Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt, quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est, quaest. 84, art. 3 et 4; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet; et secundum hoc discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sic etiam ponebant, quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est, quaest. 79, art. 2, et quaest. 84, art. 3 et 4, quod intellectus possibilis animae humanae est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod etiam Aristoteles dicit (in 3 de Anima, text. 14).

Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in 8 Physic. (text. 32). Ad cujus evidentiam considerandum est, quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum, sicut forma domus causatur in materia solum ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae, quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda: primo quidem quod ars imitatur naturam in sua operatione; sicut enim natura sanat infirmum, alterando dirigendo (2) et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadjuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum; sicut medicus confortat naturam et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat, secundum quod dicitur in 1 Poster., in princ., quod *omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione*. Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primo quidem proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam; puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus dijudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla vel similia vel opposita vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute activa, quasi superioris naturae, sicut supra dictum est, qu. 106, art. 1, et qu. 111, art. 1, de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in 1 Poster. (text. 5), quod *demonstratio est syllogismus faciens scire*. Et per hunc modum ille qui demostrat auditorem scientem facit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut jam dictum est, in corp. art., homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans; sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo; et ideo sicut de Deo dicitur, psal. 102, 3: *Qui sanat omnes infirmitates tuas*; ita de eo dicitur, psal. 93, 10: *Qui docet hominem scientiam*, inquantum lumen vultus ejus super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.

Ad secundum dicendum, quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes objicit (lib. 3 de Anima, comment. 5, versus finem). Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa, sed est principium per quod aliquis dirigitur in operando.

Ad tertium dicendum, quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles; sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum sibi signa proponit exterius.

Ad quartum dicendum, quod signa quae magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali et sub quadam confusione, sed ignotarum in particulari et sub quadam distinctione; et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum vel esse sui ipsius magister, quia non praeexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

(1) Nicolai, *veritatem*.
(2) Nicolai, *digerendo*.

ARTICULUS II.

Utrum homines possint docere Angelos.
(2, dist. 11, art. 4; et Eph. 3, lect. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homines possint docere Angelos. Dicit enim Apostolus ad Ephes. 3, 10: *Ut innotescat Principibus et Potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo Angelis per homines aliqua innotescunt.

2. Praeterea, Angeli superiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores Angelos instruere possunt, ut supra dictum est, quaest. 106, art. 1 et 3. Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei Verbum sunt instructi, sicut maxime patet de Apostolis, secundum illud ad Hebr. 1, 2: *Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* Ergo aliqui homines aliquos Angelos docere potuerunt (1).

3. Praeterea, inferiores Angeli a superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus Angelis; cum ad supremos ordines Angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam homil. (34 in Evang., a med.). Ergo aliqui inferiores Angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom., part. 1, lect. 1), quod *omnes divinae illuminationes perferuntur ad homines mediantibus Angelis.* Non ergo Angeli instruuntur per homines de divinis.

Concl. Quemadmodum Angeli inferiores nequeunt illuminare superiores; ita homines viatores, nullos omnino Angelos illuminare possunt, quamvis eis loquantur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est, qu. 107, art. 2, inferiores Angeli loqui quidem possunt superioribus Angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem, quod eo modo quo inferiores Angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis Angelorum: quod patet per id quod Dominus dicit Matth. 11, 11: *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista; sed qui minor est in regno caelorum, major est illo.* Sic igitur de rebus divinis ab hominibus Angeli nunquam illuminantur; cogitationes tamen suorum cordium homines Angelis per modum locutionis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus 5 super Gen. ad litt. (cap. 19, circ. med), sic exponit illam Apostoli auctoritatem; praemiserat enim Apostolus: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.* Ita dico *absconditi, ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*; quasi dicat: *Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiae caelesti quae continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset a saeculis, non ante saecula; quia ibi primitus Ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista Ecclesia hominum congreganda est.*

Potest tamen et aliter dici quod *illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit Angelis*; *verum etiam hic eis apparet cum efficitur, atque propalatur*, ut Augustinus ibidem subdit: et sic, dum per Apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiae mysteria, Angelis aliqua apparuerunt de hujusmodi mysteriis, quae ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit (in cap. 4 Epist. ad Ephes., sup. verba cit. in arg. 1), quod *Apostolis praedicantibus, Angeli aliqua mysteria cognoverunt*; quia scilicet per praedicationem Apostolorum hujusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis; sicut praedicante Paulo Apostolo convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad secundum dicendum, quod Apostoli instruebantur immediate a Verbo Dei, non secundum ejus Divinitatem, sed inquantum ejus (1) humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod aliqui homines etiam in statu vitae sunt majores aliquibus Angelis, non quidem actu, sed virtute, inquantum scilicet habent charitatem tantae virtutis, ut possint mereri majorem beatitudinis gradum quam quidam Angeli habeant; sicut si dicamus, semen alicujus magnae arboris esse majus virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

ARTICULUS III.

Utrum homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare. 1

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius (Dialog. 2, cap. 30, in med.), quod *sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate; sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit.* Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiae corporalis. Ergo homines virtute suae animae possunt materiam corporalem immutare.

2. Praeterea, super illud ad Galat. 3: *Quis vos fascinavit veritati non obedire?* dicit Glossa ordin., quod *quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maxime pueros.* Sed hoc non esset, nisi virtus animae posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suae animae potest materiam corporalem immutare.

3. Praeterea, corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animae humanae immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam haec immutatio pervenit usque ad aegritudinem et mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in 3 de Trin., cap. 8, in princ.), quod *materia corporalis soli Deo obedit ad nutum.*

Concl. Cum materia corporalis non immutetur ad formam nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo; illam anima non potest sua virtute naturali immutare.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 110, art. 2, materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo, in

(1) Nicolai, *possunt.*

(1) Nicolai, *eis.*

quo virtualiter et materia et forma praeexistit sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de Angelis supra dictum est, ibid., quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiae, non naturae; quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit: *Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Joannes, quid mirum, si signa facere ex potestate valeant?*

Ad secundum dicendum, quod fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam; et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est, qu. 110, art. 2, quod materia corporalis non obedit substantiae spirituali ad nutum, nisi soli Creatori.

Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animae immutantur spiritus corpori conjuncti; quae quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt; oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium; per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in lib. de Somn. et Vig. (seu lib. de Insomniis, cap. 2). Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulis contingit, efficitur secundum modum praedictum aspectus ejus venenosus et noxius, maxime pueris, qui habent corpus tenerum et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam, quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo pacto (1) occulto cooperetur ad hoc malignitas daemonum, cum quibus vetulae sortilegae aliquod foedus habent.

Ad tertium dicendum, quod anima corpori humano unitur ut forma; et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra dictum est, qu. 81, art. 3, est actus alicujus organi corporalis; et ideo oportet quod ad apprehensionem animae humanae commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali: ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animae humanae non sufficit nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est, ad 2 arg. praec.

ARTICULUS IV.

Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. — (Mal. quaest. 16, art. 10, ad 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiae enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra dictum est, qu. 110, art. 3. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Praeterea, in Itinerario Clementis (qui tamen liber proscribitur in Decr. dist. 15, cap. *Sancta Rom. Ecclesia*) dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon Magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

Sed contra est quod Philosophus dicit (1 de Anima, text. 52 et 53), quod *anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.*

Concl. Cum anima corpori unita naturali sua virtute nullum corpus nisi a se vivificatum movere queat, anima autem separata nullum corpus vivificet, nullum potest naturali sua virtute localiter movere.

Respondeo dicendum, quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim, quod cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animae ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur, unde nullum corpus obedit ei ad motum localem quantum est de virtute suae naturae, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

Ad primum ergo dicendum, quod substantiae quaedam spirituales sunt quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt Angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti; et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicujus substantiae separatae virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus majus, sed minus; sicut secundum philosophos motor inferioris caeli non posset movere caelum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (10 de Civ. Dei, cap. 11, a med.), et Chrysostomus (super Matth., hom. 29 ante med.), frequenter daemones simulant se esse animas mortuorum ad confirmandum gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon Magus illudebatur ab aliquo daemone qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

QUAESTIO CXVIII.

DE TRADUCTIONE HOMINIS EX HOMINE QUANTUM AD ANIMAM.

(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine; et primo quantum ad animam; secundo quantum ad corpus.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum anima sensitiva traducatur cum semine; 2.° utrum anima intellectiva: 3.° utrum omnes animae fuerint simul creatae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima sensitiva traducatur cum semine. — (2, dist. 18, qu. 2, art. 3; et 2 cont., cap. 86, §. 1; et Pot. qu. 3, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod a-

(1) Ita theologi cum Nicolai et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. cum Patav. 1698, *facto*, al., *fato*. Garcia *fato* legendum putat. Cod. Alcan. *facto* obscure exhibet. Tarrac., item obscure, *fato*.

nima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo. Omnis enim substantia perfecta quae non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem; quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta; alioquin non posset movere corpus; et, cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Praeterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quae cum numeretur inter vires animae vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Praeterea, generans generat sibi simile; et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine nec ipsa, nec aliqua pars ejus; quia nulla pars animae sensitivae est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quae non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Praeterea, si in semine est aliquod principium activum animae sensitivae, aut illud principium manet generato jam animali, aut non manet. Sed manere non potest; quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati; et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, et faciens et factum; vel esset aliquid aliud; et hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum est, qu. 76, art. 1, quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile; quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius; quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed contra, ita se habet virtus quae est in semine, ad animalia quae ex semine generantur, sicut se habet virtus quae est in elementis mundi, ad animalia quae ex elementis mundi producuntur, sicut quae ex putrefactione generantur. Sed in hujusmodi animalibus animae producuntur ex virtute quae est in elementis, secundum illud Genes. 1, 20: *Producant aquae reptile animae viventis.* Ergo et animalium quae generantur ex semine, animae producuntur ex virtute quae est in semine.

Concl. Cum a Deo anima sensitiva non creetur, eo quod non sit res subsistens, sed ab iis corporibus produci debeat, quae in actu generationis per medium agunt, hoc est, per semen, recte dicitur anima sensitiva traduci cum semine.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt animas sensitivas animalium a Deo creari. Quae quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim, sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei fieri; et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus patet, quaest. 75, art. 3; non enim corrumperetur, corrupto corpore.

Et ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse; sed esse dicuntur, inquantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva quam aliae hujusmodi formae producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus, transmutantibus materiam de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream quae est in eis. Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia quae sunt inferiora naturae ordine, generant quidem sibi simile non per aliquod medium, sed per se ipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem; sed corpora viventia, tamquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio et per medium; sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio vero in actu generationis; quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae; sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum: et sicut non refert dicere, quod aliquid moveatur ab instrumento vel a principali agente, ita non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens; et de hoc supra dictum est, quaest. 75, art. 3, nec oportet hic iterare.

Ad secundum dicendum, quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animae, cujus est potentia; et ideo virtus generativa plantae generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illa activa quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis, nec est anima aut pars animae nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur ejus albedo; in quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute caelestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est, quaest. 115, art. 3, ad 2. Et quia in hujusmodi spiritu concurrit virtus animae cum virtute caelesti, dicitur quod *homo generat hominem, et sol.* Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in 2 de Anima (text. 50).

Ad quartum dicendum, quod in animalibus perfectis, quae generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum (in lib. 1 de Generat. animal., cap. 2 et 20), materia autem foetus est illud quod ministratur a femina: in qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus; cum autem incipit attrahere alimentum, tunc jam actu operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur a virtute quae est in semine maris, quousque perducatur in actum animae sensitivae; non ita quod ipsamet vis quae erat

in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans et generatum, et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quam generationi, ut Philosophus dicit (lib. 1 de Gen. et Corrupt., text. 33). Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem principalem, tunc jam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quae erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu jam producto in esse.

ARTICULUS II.

Utrum anima intellectiva causetur ex semine. — *(Sup., quaest.* 90, *art.* 2, *et* 2, *dist.* 18, *qu.* 2, *art.* 1; *et* 2 *cont., cap.* 86, 88, *et* 89; *et Pot. qu.* 3, *art.* 9; *et quol.* 12, *art.* 2; *et op.* 2, *cap.* 94. *)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim Gen. 46, 26: *Cunctae animae quae egressae sunt de femore Jacob, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Praeterea, sicut supra ostensum est, qu. 76, art. 3, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus, unde et Philosophus dicit (in lib. 2 de Generat. animal., cap. 3), quod *non simul fit animal et homo*; *sed prius fit animal habens animam sensitivam.* Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Praeterea, unum et idem agens est cujus actio terminatur ad formam et materiam; alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Praeterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

5. Praeterea, inconveniens est dicere, quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animae rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animae rationales creantur a Deo.

Sed contra est quod dicitur in lib. de eccles. Dogm., cap. 14; quod *animae rationales non seminantur per coitum.*

Concl. Cum anima intellectiva sit substantia immaterialis et subsistens, cui debetur esse et fieri proprium; non potest nisi per creationem a Deo causari, estque haereticum eam traduci ex semine.

Respondeo dicendum, quod impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam, quia virtus quae est in semine, agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire (1). Et ideo Philosophus (in lib. 2 de Gener. anim., cap. 3) dicit: *Relinquitur intellectum solum deforis advenire.* Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitae sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est, qu. 75, art. 2; et ita sibi debetur esse et fieri, et, cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, idest anima pro toto homine.

Ad secundum dicendum, quod aliqui dixerunt quod operationes vitae quae apparent in embryone, non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris, vel a virtute formativa quae est in semine.

Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri: et ideo dicendum est quod anima praeexistit in embryone; a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva.

Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem, quae primo inerat, supervenit alia anima, quae est sensitiva; supra illam iterum alia quae est intellectiva.

Et sic sunt in homine tres animae, quarum una est in potentia ad aliam; quod supra improbatum est, quaest. 76, art. 3.

Et ideo alii dicunt, quod illa eadem anima quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei de foris illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus (lib. 2 de Gener. animal., cap. 33), quod *intellectus venit ab extrinseco.*

Sed hoc stare non potest: primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subjectum ejus (2) esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfe-

(1) Ita cod. Camer. cum plurimis editis. Cod. Alcan. cum edit. Rom., *ad semen pervenire.*

(2) In edit. Nicolai deest *ejus.*

ctionis praecedentis; quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore, aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis; et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus, quod supra improbatum est, quaest. 76, art. 2, et quaest. 79, art. 5.

Et ideo dicendum est, quod, cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius; et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiae dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animae dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex praemissis, quaest. 110, art. 1, quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et praecipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

Ad quartum dicendum, quod homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formae.

Ad quintum dicendum, quod in actionem adulterorum illud quod est naturae, bonum est: et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatae voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur.

ARTICULUS III.

Utrum animae humanae fuerint creatae simul a principio mundi. — (*2 cont., cap.* 83 *et* 84; *et Hebr.* 2, *lect.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animae humanae fuerint creatae simul a principio mundi. Dicitur enim Gen. 2, 2: *Requievit Deus ab omni opere quod patrarat.* Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animae sunt simul creatae.

2. Praeterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiae spirituales. Si igitur animae simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiae perfectioni universi adderentur; et sic universum a principio fuisset imperfectum; quod est contra illud quod dicitur Genes. 2, 2: *Deum omne opus suum complesse.*

3. Praeterea, finis rei respondet ejus principio. Sed anima intellectiva remanet destructo corpore. Ergo incepit esse ante corpus.

Sed contra est quod dicitur in libro de eccles. Dogm., cap. 14 et 18, quod *simul anima creatur cum corpore.*

Concl. Cum anima sine corpore existens non habeat suae naturae perfectionem, nec Deus ab imperfectis opus suum inchoaverit; simpliciter fatendum est animas simul cum corporibus creari et infundi.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod animae intellectivae accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quae corpori non uniuntur; et ideo posuerunt, animas hominum simul a principio cum Angelis creatas.

Sed haec opinio falsa est; primo quidem quantum ad radicem: si enim accidentaliter conveniret animae corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo; quod falsum est, ut supra ostensum est, quaest. 75, art. 4. Quod etiam anima humana non sit ejusdem naturae cum Angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est, quaest. 55, art. 2. Homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est, quaest. 84, art. 7, et ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivae partis; quod de Angelo dici non potest. Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quae sunt praeter naturam; non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quae sunt partes naturales hominis; multo igitur minus fecit animam sine corpore. Si vero aliquis dicat, quod non est naturale animae corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex ejus voluntate, aut ex alia causa. Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem, quia haec voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore et vellet ei uniri; si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundo, quia nulla ratio esset quare animae a principio mundi creatae post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur; est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones caeli excedens. Tertio, quia videretur a casu esse quod haec anima huic corpori uniretur, cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animae advenientis et hominis generantis. Si autem praeter voluntatem ipsius corpori unitur, et praeter ejus naturam, oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente: et sic erit ei poenale et triste; quod est secundum errorem Origenis, qui posuit, ut refert. Epiphanius, lib. 2 cont haeres., haer. 64, animas incorporari propter poenam peccati.

Unde, cum haec omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est, quod animae non sunt creatae ante corpora; sed simul creantur cum corporibus infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Joan. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur*, sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quae in operibus primis non aliquo modo praeextiterint. Sic enim animae quae nunc crean-

tur, praeextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adae creata fuit.

Ad secundum dicendum, quod perfectioni universi, quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem quae consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera; quia, sicut scriptum est Sap. 1, 13, *Deus mortem non fecit..., sed impii manibus et verbis accersierunt eam.*

QUAESTIO CXIX.

DE PROPAGATIONE HOMINIS QUANTUM AD CORPUS.

(*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae; 2.° utrum semen, quod est humanae generationis principium, sit de superfluo alimenti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae. — (2, dist. 30, quaest. 2, art. 1; et 4, dist. 44, quaest. 1, art. 2, quaest. 4; et quol. 8, art. 5, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanae naturae. Dicitur enim Matth. 15, 17: *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur.* Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanae naturae. Ergo nihil de alimento in veritatem humanae naturae transit.

2. Praeterea, Philosophus in 1 de Gener. (text. 35, 36 et 37). distinguit carnem *secundum speciem* et *secundum materiam*; et dicit quod *caro secundum materiam advenit et recedit.* Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro *secundum materiam*, et non caro *secundum speciem.* Sed hoc pertinet ad veritatem humanae naturae quod pertinet ad speciem ejus. Ergo alimentum non transit in veritatem humanae naturae.

3. Praeterea, ad veritatem humanae naturae pertinere videtur humidum radicale; quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanae naturae.

4. Praeterea, si alimentum transiret in veritatem humanae naturae, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit, nisi per deperditionem alicujus. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Praeterea, si alimentum in veritatem humanae naturae transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari; quia id quod in homine generaretur ex alimento, et recedere et reparari posset. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suae generationis finaliter remaneret in ipso; et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam; cum ad hoc quod sit idem numero, requiratur identitas materiae. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanae naturae.

Sed contra est, quod dicit Augustinus (in lib. de ver. Relig., cap. 40, in princ.): *Alimenta carnis corrupta, idest amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant.* Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanae naturae. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanae naturae. Ut et 7 Confess., cap. 10: *Nec tu mutabis in te sicut cibum carnis tuae, sed,* etc. (1).

Concl. Ad restaurandum illud quod per actionem caloris naturalis deperditur ad veritatem humanae naturae pertinens, oportet aliquid de alimento converti in veritatem humanae naturae.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (2 Met, text. 4) *hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse.* Illud ergo pertinet ad veritatem naturae alicujus, quod est de constitutione naturae ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest: uno modo in communi secundum naturam speciei, alio modo secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturae alicujus in communi consideratae pertinet forma et materia ejus in communi accepta; ad veritatem autem naturae in hoc particulari consideratae pertinet materia individualis signata, et forma per hujusmodi materiam individuata; sicut de veritate humanae naturae in communi est anima humana et corpus; sed de veritate humanae naturae in Petro et Martino est haec anima et hoc corpus. Sunt autem quaedam, quorum formae non possunt salvari nisi in una materia signata, sicut forma solis non potest salvari in materia quae actu sub ea continetur.

Et secundum hunc modum aliqui posuerunt, quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quae scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine; ita quod quidquid aliud praeter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanae naturae, quasi non vere accipiat formam humanae naturae; sed illa materia quae in primo homine formae humanae fuit subjecta, in seipsa multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hoc alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae; sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturae, idest ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adjungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed haec positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia ejusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam deserere; et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et e converso. Manifestum est autem, quod forma humana potest deficere ab hac materia quae ei subjicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiae advenire possit, aliquo alio in veritatem humanae naturae transeunte. Secundo, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie, sicut patet in sole et luna, et hujusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanae speciei. Tertio, quia non est possibile quod multipli-

(1) Haec verba Augustini, quae leguntur in edit. Nicolai. desunt in edit. Rom. 1587, in *Patav.* 1698, in *Venetia* 1755, et in Neapol. 1763.

catio materiae attendatur, nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit majores dimensiones, vel etiam secundum substantiam materiae. Sola autem eadem substantia materiae manente, non potest dici quod sit multiplicata; quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet, quod aliqua alia substantia materiae adveniat vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur, quod non potest aliqua materia multiplicari nisi per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer; vel per additionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiae. Sed manifestum est, multiplicationem materiae in humanis corporibus non accidere per rarefactionem; quia sic corpora hominum perfectae aetatis essent imperfectiora quam corpora puerorum; nec iterum per creationem novae materiae: quia, secundum Gregorium (lib. 32 Moral. cap. 9, in princ.), omnia sunt simul creata secundum snbstantiam materiae, licet non secundum speciem formae. Unde relinquitur, quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis. Quarto, quia, cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quae non potest esse naturalis; cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem, nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere nisi per rarefactionem vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativae et nutritivae, quae dicuntur vires naturales, esset miraculosum; quod est omnino inconveniens.

Unde alii dixerunt, quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione hujus individui: ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanae naturae. Sed quia hujusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundario pertinere ad veritatem humanae naturae; quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem ejus. Jam vero, si quid aliud adveniat ex alimento, non pertinet ad veritatem humanae naturae, proprie loquendo.

Sed hoc etiam est inconveniens. Primo quidem, quia haec opinio judicat de materia corporum viventium ad modum corporum inanimatorum; in quibus, etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum: quae quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturae ipsorum non converteretur. Secundo, quia virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra dictum est quaest. praec., art. 1. Unde non potest esse majoris virtutis in agendo quam ipsa anima, a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturae humanae, multo magis anima in nutrimentum conjunctum poterit veram formam naturae humanae imprimere per potentiam nutritivam. Tertio, quia nutrimento indigetur non solum ad augmentum (alioquin terminato augmento necessarium non esset), sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanae naturae, ita id quod ex alimento generatur.

Et ideo secundum alios dicendum est, quod alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae, inquantum vere accipit speciem carnis et ossis, et hujusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus (in lib. 2 de Anima, tex. 46, et 1 de Gen., text. 39), quod *alimentum nutrit, inquantum est potentia caro.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non dicit, quod totum quod in os intrat, per secessum emittatur; sed oportet quod de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur.

Vel potest dici, quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit (sup. illud Matth. 15: *Non intelligitis, quod,* etc.).

Ad secundum dicendum, quod aliqui per carnem *secundum speciem* intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante; et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat; carnem vero *secundum materiam* dicunt esse quae generatur ex alimento; et hanc dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita abscedit.

Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi (loc. cit in arg.), quod *sicut in unoquoque habentium speciem in materia,* puta in ligno et lapide, *ita et in carne, hoc est secundum speciem, et illud secundum materiam.* Manifestum est autem, quod praedicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quae non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum cum id quod ex alimento generatur, adjungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut si aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus (lib. 1 de Gener., text. 39 et 88), non potest alia esse natura ejus quod advenit, et ejus cui advenit; cum jam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat.

Et ideo aliter dicendum est, quod haec distinctio Philosophi non est secundum diversas carnes, sed est ejusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro *secundum speciem,* id est secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro *secundum materiam,* sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur; sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum ejus substituitur.

Ad tertium dicendum, quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei; quod si subtrahatur, restitui non potest; sicut si amputetur manus, aut pes, vel aliquid hujusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod

nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc, sicut est sanguis et alia hujusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quae non tollitur.

Ad quartum dicendum, quod omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia hujusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum: demum nec hoc potest, et tunc fit diminutio; deinde, deficiente hujusmodi virtute totaliter, animal moritur; sicut virtus vini convertentis aquam admixtam paulatim per admixtionem aquae debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in 1 de Gener. (text. 39 et 88).

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 1 de Gener. (text. 39), quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quando vero aliqua materia convertitur in ignem praeexistentem, dicitur nutriri; unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si vero paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero; quia semper quod additur transit in praeexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

ARTICULUS II.

Utrum semen sit de superfluo alimenti. — (2. *dist.* 30, *quaest.* 2, *art.* 2, *et* 4, *dist.* 44, *qu.* 1, *art.* 2, *quaest* 3; *et* 3 *cont., cap.* 121, *princ., et cap.* 122.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis. Dicit enim Damascenus (lib. 1 orth. Fid., cap. 8, a med.), quod *generatio est opus naturae ex substantia generantis producens illud quod generatur.* Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

2. Praeterea, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo et praecedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et praecedentibus magis quam aliis hominibus.

3. Praeterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis vel porci, et aliorum hujusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine majorem affinitatem haberet cum bove et porco, quam cum patre et aliis consanguineis.

4. Praeterea, Augustinus dicit (10 super Gen. ad litt., cap. 20), quod *nos fuimus in Adam non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam.* Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed contra est quod Philosophus probat multipliciter in lib. 1 de Gen. animal., cap. 19, quod *semen est superfluum alimenti.*

Concl. Cum semen sit illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in substantiam membrorum, recte dicitur semen esse de superfluo alimenti, seu de parte alimenti non necessaria ad alendum.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio aliqualiter dependet ex praemissis, art. praec. et qu. 118, art. 1. Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiae alienae, non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est, quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo, ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum. Et ideo in his quae generantur, invenimus quod primo unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem, quod commune se habet ad proprium et determinatum ut imperfectum ad perfectum; et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod jam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem: quia illud resolutum, si non retineret naturam ejus a quo resolvitur, tunc jam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si vero retineret naturam ejus a quo resolvitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis: nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis et quod retineat naturam omnium partium: et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem; sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quae decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quod semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum, sed magis in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab anima generantis, ut supra dictum est, art. praec.

Hoc autem quod est in potentia ad totum est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum; et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativae; quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus, lib. 1 de Gener. anim., cap. 18, quod animalia magni corporis, quae indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis et paucae generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eamdem causam.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, et inquantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum, quod assimilatio gene-

rantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet, ad hoc quod aliquis assimiletur avo, quod materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante patre.

Et similiter dicendum est ad tertium; nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formae.

Ad quartum dicendum, quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quod in Adam actu fuerit aut seminalis ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quae ministrata est a matre, quam vocat *corpulentam substantiam* (1), derivatur originaliter ab Adam; et similiter virtus activa existens in semine patris, quae est hujus hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam *secundum corpulentam substantiam*, sed non *secundum seminalem rationem*; quia materia corporis ejus, quae ministrata est a Matre Virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam; quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus sancti; talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in saecula saeculorum. Amen.

(1) Hic quaeri potest, quo sensu intelligendum sit Beatissimam Virginem Christi matrem ei ministrasse *corpulentam substantiam?* Utrum scilicet in ejus conceptione semen praestiterit, necne? Nos tenemus id supernaturaliter omnino contigisse; ita ut Spiritus S., purissimum Beatae Virginis sanguinem conceptui aptum, in uterum deduxerit, ex quo Sacrum Christi Corpus organizatum formaverit, eique animam creatam infuderit; et sic, quod efficaciae et virtutis est in virili semine, modo excellentiori praestiterit Spiritus S.; Virgo autem, more aliarum feminarum, praeparaverit et subministraverit materiam corporalem.

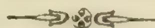
Quamquam hoc naturaliter procedere potuisse docuit *Paulus Zacchia* totius status Ecclesiastici protomedicus generalis in quaestionib. Medico-legalib. l. VII. tit. 3, qu. 1, n. 37, animadvertens « quod, in naturalibus aliis conceptibus, aliquando ita praesens est semen in vicinissimis uteri locis, in quibus fit conceptio, ut nullo motu opus sit ad hoc, ut cum virili semine misceatur: unde est quod aliquae absque ulla omnino voluptate,' quantum est ex parte expulsionis proprii seminis, concipiunt, quod et naturaliter in sacratissima Virgine Salvatorem Mundi concipiente evenisse potuit: et sic, etiamsi proprium semen praestiterit, nulla tamen labe illibatam corporis mentisque virginitatem violavit.

PRIMAE PARTIS

FINIS.

INDEX

QUAESTIONUM ET ARTICULORUM QUAE CONTINENTUR IN HOC VOLUMINE PRIMAE PARTIS SUMMAE THEOLOGICAE.



QUAESTIO XIV.

De scientia Dei.

QUAESTIO XV.

De ideis.

QUAESTIO XVI.

De veritate.

QUAESTIO XVII.

De falsitate.

QUAESTIO XVIII.

De vita Dei.

QUAESTIO XIX

De voluntate Dei.

QUAESTIO XX.

De amore Dei.

QUAESTIO XXI.

De justitia et misericordia Dei.

QUAESTIO XXII.

De providentia Dei.

QUAESTIO XXIII.

De praedestinatione Dei.

QUAESTIO XXIV.

De libro vitae.

QUAESTIO XXV.

De potentia Dei.

QUAESTIO XXVI.

De beatitudine Dei.

QUAESTIO XLII.

De aequalitate, et similitudine divinarum personarum ad invicem.

QUAESTIO XLIII.

De missione divinarum personarum.

QUAESTIO XLIV.

De prima causa omnium entium.

QUAESTIO XLV.

De Creatione.

QUAESTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum.

QUAESTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi.

QUAESTIO XLVIII.

De distinctione rerum in speciali, et primo de malo.

QUAESTIO XLIX

De causa mali.

QUAESTIO L.

De substantia angelorum absolute.

QUAESTIO LI.

De angelis in comparatione ad corpus.

QUAESTIO LII.

De angelis in comparatione ad locum.

QUAESTIO LIII.

De motu locali angelorum.

QUAESTIO LIV.

De virtute cognoscitiva angeli.

QUAESTIO LV.

De medio cognitionis angelicae.

QUAESTIO LVI.

De cognitione angelica ex parte rerum immaterialium.

QUAESTIO LVII.

De cognitione angelorum quantum ad res materiales.

QUAESTIO LVIII.

De modo cognitionis angelicae.

QUAESTIO LIX.

De voluntate angelorum.

QUAESTIO LX.

De amore, seu dilectione angeli.

QUAESTIO LXI.

De productione angelorum in esse naturae.

QUAESTIO LXII.

De productione angeli in esse gratiae, et gloriae.

QUAESTIO LXIII.

De malitia angelorum quoad culpam.

QUAESTIO LXIV.

De poena daemonum.

QUAESTIO LXV.

De opere creationis quoad creaturam corporalem.

QUAESTIO LXVI.

De ordine creationis ad distinctionem.

QUAESTIO LXVII.

De opere distinctionis primae diei.

QUAESTIO LXVIII.

De opere secundae diei.

QUAESTIO LXIX.

De opere tertiae diei.

QUAESTIO LXX.

De opere ornatus quarta die facto.

QUAESTIO LXXI.

De opere quintae diei.

QUAESTIO LXXII.

De opere sextae diei.

QUAESTIO LXXIII.

De pertinentibus ad diem septimam.

QUAESTIO LXXIV.

De omnibus sex diebus in communi.

QUAESTIO LXXV.

De homine quantum ad essentiam animae.

QUAESTIO LXXVI.

De unione animae ad corpus.

QUAESTIO LXXVII.

De his quae pertinent ad potentias animae in generali.

QUAESTIO LXXVIII.

De potentiis animae in speciali;
et primo de iis quae sunt praeambula ad intellectum.

QUAESTIO LXXIX.

De potentiis intellectivis.

QUAESTIO LXXX.

De appetitu in communi.

QUAESTIO LXXXI.

De sensualitate.

QUAESTIO LXXXII.

De voluntate.

QUAESTIO LXXXIII.

De libero arbitrio.

QUAESTIO LXXXIV.

Quomodo anima corpori unita intelligat corporalia, quae sunt infra ipsam.

QUAESTIO LXXXV.

De modo et ordine intelligendi.

QUAESTIO LXXXVI.

Quid intellectus hominis cognoscat in rebus corporalibus et materialibus.

QUAESTIO LXXXVII.

Quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in ea sunt.

QUAESTIO LXXXVIII.

Quomodo anima humana cognoscat ea quae sunt supra se.

QUAESTIO LXXXIX.

De cognitione animae separatae.

QUAESTIO XC.

De productione hominis quantum ad animam.

QUAESTIO XCI.

De productione corporis primi hominis.

QUAESTIO XCII.

De productione mulieris.

QUAESTIO XCIII.

De fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei.

QUAESTIO XCIV.

De statu vel conditione primi hominis quoad intellectum.

QUAESTIO XCV.

De his quae pertinent ad voluntatem primi hominis, scilicet de gratia, et virtute, et justitia.

QUAESTIO XCVI.

De dominio, quod homini competebat in statu innocentiae.

QUAESTIO XCVII.

De his quae pertinent ad statum primi hominis, quantum ad conservationem individui.

QUAESTIO XCVIII.

De his quae pertinent ad conservationem speciei per generationem.

QUAESTIO XCIX.

De conditione prolis generandae quantum ad corpus in illo statu.

QUAESTIO C.

De conditione prolis tunc generandae quoad justitiam.

QUAESTIO CI.

De conditione prolis tunc generandae quoad scientiam.

QUAESTIO CII.

De loco producti hominis, qui est paradisus.

Thomas A.

... Opera omnia.

BQ
6822
1852
v.1

